

Les paramètres changeants d'un
État kurde
entre Bruxelles, Ankara et Bagdad



N° 8 - septembre 2006

Études kurdes
revue semestrielle de recherches

FONDATION
**INSTITUT
KURDE**
DE PARIS

L'Harmattan

Études kurdes

revue semestrielle de recherches

N°8 - septembre 2006

FONDATION-INSTITUT KURDE DE PARIS
106, rue La Fayette, F-75010 Paris
www.institutkurde.org

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) H2Y 1K9
CANADA

L'Harmattan Hongrie
Hargita u.3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italie
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

Conseil scientifique :

Martin van BRUINESSEN (Utrecht),
Kendal NEZAN (Paris),
Jean-Baptiste MARCELLESI (Paris),
Philip KREYENBROEK (Göttingen),
Siyamend OTHMAN (Bagdad),
Jean-François PEROUSE (Toulouse),
Yona SABAR (Californie),
Sami ZUBEIDA (Londres).

Comité de rédaction :

Michael CHYET (Washington), Hans-Lukas KIESER (Bâle),
Nelida FUCCARO (Exeter), Michiel LEEZENBERG (Amsterdam),
Mirella GALLETTI (Rome), Maria O'SHEA† (Londres),
Gülistan GÜRBEBY (Berlin), Abbas VALI (Swansea),
Fuad HUSSEIN (Amsterdam),

Equipe éditoriale :

Salih AKIN, directeur de publication,
Sandrine ALEXIE, secrétaire de rédaction,
Christine ALLISON,
Ali BABAKHAN†,
Joyce BLAU, rédactrice en chef,
Hamit BOZARSLAN, rédacteur en chef adjoint,
Florence HELLOT,
Bermal KARLI,
Chirine MOHSENI,
Ephrem Isa YOUSIF.

La revue *Études Kurdes* est honorée d'une subvention du ministère de
l'Éducation nationale, de la Recherche et de la Technologie.

Éditeurs :

ÉDITIONS L'HARMATTAN
7, rue de l'École Polytechnique
F-75005 Paris
www.editions-harmattan.fr

FONDATION-INSTITUT KURDE DE PARIS
106, rue La Fayette
F-75010 Paris
www.institutkurde.org

Couverture : Carte et drapeau du Kurdistan © Institut kurde de Paris
Mise-en-page & conception : Sacha Ilitch / fikp

© L'Harmattan, septembre 2006
ISBN 2-296-01573-5

ÉTUDES

- *Les paramètres changeants d'un Etat kurde :
Entre Bruxelles, Ankara et Bagdad*
Gareth STANSFIELD & Liam ANDERSON7
- *Travail sur les après-conflits et la reconstruction des lieux
et de l'espace : Économie, institutions et réseaux*
Nazan ÜSTÜNDAG 37
- *Le pkk après la capture d'Öcalan, phénomène charisma-
tique et mythes politiques au sein du mouvement kurde*
Olivier GROJEAN & Bülent KÜÇÜK63

DOCUMENTS

- *Retour en Irak, après 25 ans. Le Kurdistan autonome*
Ephrem Isa YOUSIF87
- *Le rôle des dede, dignitaires religieux,
dans l'alévisme kurde contemporain en Turquie*
Anna NEUBAUER97

ARCHIVE

- *Rencontre entre Kamouran Bedirkhan et le Consul turc
à Beyrouth en 1932*
Hamit BOZARSLAN 123

COMPTE RENDUS

- *Maria T. O'Shea, Trapped Between the Map and
Reality : Cartography and Perceptions of Kurdistan,
New York & Londres, Routledge, 2004, XXIV +258 p.137*
- *Robert Olson, The Goat and the Butcher : Nationalism
and State Formation in Kurdistan-Iraq since the
Iraq War, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2005, 279 p. ...143*
- *Michael M. Gunter, Historical Dictionary of the Kurds,
Landham, Maryland & Oxford, 2004, XXXVIII + 275 p. ...143*

études

Les paramètres changeants d'un Etat kurde :

Entre Bruxelles, Ankara et Bagdad

Introduction

**Gareth
STANSFIELD
& Liam
ANDERSON**

G. Stansfield est lecteur au Département des sciences politiques du Moyen-Orient à l'Institut des études arabes et islamiques de l'université d'Exeter, et membre associé du Programme Moyen-Orient au Royal Institute of International Affairs, Chatham House, Londres. Il est l'auteur de *Iraqi Kurdistan: Political Development and Emergent Democracy* (London: Routledge Curzon, 2003).

L. Anderson est professeur adjoint en sciences politiques à l'Université de Wright State, Dayton, Ohio. Leur seconde édition révisée de leur livre *The Future of Iraq: Dictatorship, Democracy or Division?* (New York: Palgrave Macmillan, 2005) vient juste de paraître.

La création d'un système étatique au Moyen-Orient après la Première Guerre mondiale a condamné la population kurde de la région à une existence sans Etat. Deux facteurs relativement directs ont pesé pour qu'un Etat kurde échoue à émerger. Le premier est la forte opposition de la part d'Etats ayant une importante population kurde, en particulier la Turquie. Aucun Etat dans le monde, après tout, encouragerait volontiers ce qui pourrait mener à son propre amoindrissement territorial. Le second est lié à l'incapacité des Kurdes à s'organiser eux-mêmes (à l'intérieur de chaque Etat comme au-delà des frontières) en une force politique capable d'alimenter sérieusement un mouvement sécessionniste et ainsi, peut-être, de poursuivre une politique irrédentiste contre leurs voisins.^[1] Selon les théories admises, s'ils s'é-

¹ Voir, par exemple, Kemal Kirisci, 'Between Europe and the Middle East: The Transformation of Turkish Policy', *Middle East Review of International Affairs* 8: 1 (March, 2004).

taient organisés suffisamment pour avoir un Etat indépendant, les Kurdes de toute la région auraient souhaité être réunis au Kurdistan, ce qui aurait eu pour résultat une perte de territoire de certains Etats, dont la Turquie, voire même leur effondrement. Le chef d'Etat-major adjoint de l'armée turque, le général Ilker Basbug, a montré que ces préoccupations étaient toujours vives, au moins parmi l'élite militaire. Parlant de la situation à Kirkuk avant les élections irakiennes de janvier 2005, Basbug déclarait :

‘Des centaines de milliers de Kurdes ont migré à Kirkuk et se sont inscrits pour voter... Cela pourrait remettre en cause les résultats des élections... Pire, cette évolution pourrait menacer l'unité territoriale et politique de l'Irak. Nous craignons qu'une telle situation ne pose un problème important pour la sécurité de la Turquie... Cela pourrait mener à un Etat kurde indépendant.’ ^[2]

Enfin, un mouvement séparatiste a besoin de contrôler un territoire, et le fait qu'un Kurdistan indépendant inclurait de larges bandes prises aux pays turc, irakien, iranien et syrien, a toujours hanté ces Etats, qui ont pour les aspirations kurdes une animosité et une antipathie non déguisées. Mais jusqu'à récemment, Basbug et ses collègues aux idées analogues s'en inquiétaient peu, car les Kurdes de Turquie ou d'Irak (ou de n'importe où) ne semblaient guère capables de créer un Etat dans la région. Le mouvement kurde en Turquie a été parfois violent et s'est largement répandu, mais n'a jamais été capable de menacer réellement l'in-

² Cité dans Selcan Hacaoglu, "Turkey Warns Kurds About Kirkuk Control", *Associated Press*, 26 January 2005.

tégrité territoriale de cet Etat.^[3] Dans le même temps, en Irak, la politique d'assimilation et de coercition de Saddam avait fait en sorte de maintenir les Kurdes dans une situation permanente d'encerclement et de fragmentation politique.^[4]

Dans cet article, nous avançons que des changements cruciaux sont survenus, surtout depuis 1991, qui pourraient faciliter, mais pas nécessairement préfixer l'émergence d'un Kurdistan indépendant et ce dans un avenir pas si lointain. Ces changements se sont produits sur trois scènes reliées entre elles. La première est celle de la vie politique intérieure turque. Nous pensons que les événements récents, dont la montée en puissance de l'AKP (Parti de la justice et du développement) et celle des partis associés aux tendances plus libérales, combinés avec les réformes à l'ordre du jour initiées pour répondre aux exigences des membres de l'Union européenne (UE), ont lentement mais solidement et profondément transformé la politique intérieure de la Turquie. Ces changements auront un impact sur les décisions de la Turquie à l'égard des Kurdes, affaiblissant en particulier l'influence de l'armée sur les processus de décision du gouvernement.^[5]

La deuxième scène sur laquelle des changements sont survenus est l'évolution politique du Kurdistan irakien, spécialement en ce qui concerne l'institutionnalisation de structures déjà quasi-étatiques. Depuis 1991, les Kurdes irakiens jouissent *de facto* d'une indépendance par rapport à l'Irak,

³ Voir Paul White, *Primitive Rebels of Revolutionary Modernizers: The Kurdish National Movement in Turkey* (London: Zed Books, 2000).

⁴ Voir Michael Gunter, *The Kurdish Predicament in Iraq: A Political Analysis* (Basingstoke: Macmillan, 1999); Gareth Stansfield, *Iraqi Kurdistan: Political Development and Emergent Democracy* (London: Routledge Curzon, 2003).

⁵ Pour un point de vue pessimiste sur la capacité de la Turquie à exercer un «contrôle démocratique sur les forces armées», comme le requièrent les critères de Copenhague de 1993 nécessaires à l'adhésion de la Turquie à l'UE, voir Umit Cizre, 'Problems of democratic governance of civil-military relations in Turkey and the European Union enlargement zone', *European Journal of Political Research* 43, 2004: 107-125.

et ont établi et consolidé des institutions d'État, à tel point qu'ils préfèrent désormais qu'on les appelle « Kurdes d'Irak » et leur région « Kurdistan d'Irak » (plutôt que Kurdistan irakien).^[6] Le récent succès des Kurdes aux élections irakiennes de janvier 2005 n'a servi qu'à consolider le nationalisme kurde et à renforcer le sentiment séparatiste.^[7]

La troisième scène où une étape a été franchie ces dernières années est celle des relations turco-kurdes irakiennes. Des liens entre des secteurs différents de l'Etat turc et les institutions de l'Etat *de facto* du Kurdistan d'Irak à Erbil et Suleimaniyah se sont considérablement développés. Nous pensons que les relations entre les partis kurdes au pouvoir et Ankara, d'abord instables et réactives, dans une atmosphère de suspicion mutuelle, sont devenues des accords institutionnalisés, avec une acceptation à bon gré mal gré d'agendas communs.

Notre argumentaire s'articulera comme suit : Nous examinerons d'abord l'évolution historique des relations turco-kurdes depuis la Première Guerre mondiale. Cette première partie fournit le contexte historique de ce qui va suivre. La deuxième partie se concentre sur les changements spectaculaires actuellement en cours dans l'environnement politique intérieur de la Turquie, comme conséquence de la candidature du pays à l'Union européenne et les différentes réformes à appliquer afin de satisfaire aux « critères de Copenhague » qui vont réduire la capacité et le penchant des Forces armées turques

⁶ Pour une explication de cette définition, voir Robert Olson, 'Turkey and Kurdistan-Iraq Relations: The Consolidation of Iraqi Kurdish Nationalism: 2003-2004', in Mohammed Ahmed and Michael Gunter (eds.) *The Kurdish Question and the 2003 Iraqi War* (Costa Mesa, CA: Mazda Press, 2005) pp. 97-122, and; Robert Olson, 'Turkey and Kurdistan-Iraq, 2003', *Middle East Policy* 11 (Winter 2004), pp. 115-19.

⁷ See Gareth Stansfield, 'Make Up or Break Up', *The World Today* 61: 3 (March, 2005), pp. 4-6.

⁸ Les tentatives ottomanes de consolider leur autorité visaient la semi-autonomie des principautés kurdes au sud-est de l'Anatolie et au nord de l'actuel Irak, dont *Hakkari, Botan*, et *Baban*. Pour les détails de ces révoltes, voir Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism 1880-1925*. Austin: University of Texas Press, 1991); Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism* (Boulder, CO & London: Lynne Rienner, 1992), pp. 81-82; Paul White, *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers? The Kurdish National Movement in Turkey* (London: Zed Books, 2000), pp. 57-63; Hakan Özoglu, 'Nationalism and Kurdish Notables in the Late Ottoman-Early Republican Era', *International Journal of Middle Eastern Studies* 33, 2001, pp. 383-409; Mustafa Saatci, 'Nation-states and ethnic boundaries: Modern Turkish identity and Turkish-Kurdish conflict', *Nations and Nationalism* 8: 4, 2002, pp. 554-555; Hakan Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004, pp. 43-68.

à intervenir au nord de l'Irak. La section suivante s'intéresse à la consolidation depuis 1991 de l'Etat kurde *de facto* au nord de l'Irak, et souligne le fait que les structures politiques et sociales, telles qu'elles apparaissent actuellement au Kurdistan d'Irak ne sont pas de nature transitoire mais ont au contraire un caractère institutionnalisé dans le paysage politique kurde en Irak, et ne peuvent être supprimées sans une action sévèrement coercitive qui rencontrerait certainement l'opposition de la communauté internationale. Nous concluons en considérant que l'influence simultanée et la convergence de ces trois tendances suggèrent que l'éventuelle émergence d'un Etat kurde autonome - ou même indépendant - au nord de l'Irak est probable, et peut-être même dans l'intérêt de la Turquie, si la cohésion de l'Irak continue de se dégrader, comme c'est le cas depuis mars 2003.

Le développement historique des relations turco-kurdes

Les origines de la « Question kurde » en général peuvent être trouvées dans la période de l'après-Première Guerre mondiale et la formation de nouveaux Etats, qui ont suivi le démembrement de l'Empire ottoman. Il est peut-être possible d'identifier une date plus ancienne, notamment celle qui suivit les réformes des *Tanzimat* et les essais ottomans pour centraliser l'autorité de l'Empire, ce qui impliquait l'affaiblissement de l'autonomie dont jouissaient les principautés kurdes.^[8] Ces tentatives

se heurtèrent à une série de rébellions tout le long des dernières années du XIX^{ème} siècle.

Un schéma similaire peut être discerné dans les premières rébellions kurdes en Iran et dans ce qui devint l'Irak. Dans l'Irak ottoman, les mouvements kurdes impliquèrent des figures bien connues, qui peuvent être appelées les pères fondateurs de la lutte nationale kurde, dont Bedir Khan de Botan, et le poète Hadji Qadir.^[9] De façon semblable, l'émergence d'un mouvement kurde distinct en Iran peut être relevée à la fin du XIX^{ème} siècle, mais il y eut une histoire des principautés kurdes en rébellion contre les suzerains persans dès le début du XVI^{ème} siècle.^[10] Cependant, quoique importants pour dresser la carte de l'évolution de l'identité du groupe kurde et la montée d'un mouvement nationaliste kurde, on ne peut dire que ces événements, au XIX^{ème} siècle ou avant, soient un prélude aux relations tendues entre l'Etat turc et les Kurdes qui caractérisent le XX^{ème} siècle.^[11] Les événements survenus au début du XX^{ème} siècle furent, indubitablement, plus formateurs dans l'émergence d'une « Question kurde ».

Les premières années de l'expérience kurde dans les nouveaux Etats de l'Après-Guerre au Moyen-Orient furent caractérisées par une instabilité considérable et une forte répression, et les populations kurdes étaient peu enclines à accepter comme légitimes des Etats dominés par d'autres nationalismes, qu'ils soient turc, arabe ou iranien. De même, les Etats nouvellement structurés de la

⁹ Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism* (Boulder, CO & London: Lynne Rienner, 1992), p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹¹ Pour un récit de l'évolution de l'identité du groupe kurde et la montée du nationalisme kurde, voir Hakan Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries* (Albany, NY: State University of New York Press, 2004).

Turquie, de l'Irak, de l'Iran et de la Syrie étaient déterminés à se consolider autour d'une identité nationale spécifique. L'homogénéisation de l'Etat en Turquie (par les Turcs), en Irak et en Syrie (par les Arabes sunnites) et en Iran (avec les Persans), qui s'ensuivit, en excluant les autres ethnies d'une participation significative, plaça les Kurdes dans une position de marginalisation politique et géographique.^[12]

Dès ses débuts en 1923, la République turque fut intensément « turque » dans son identité nationale plutôt qu'« ottomane », et poursuivit une politique d'assimilation agressive envers sa minorité kurde. En fait, il apparaît que les Kurdes devaient recevoir un traitement spécial de la part du gouvernement d'Atatürk, alors qu'ils étaient sur le point d'obtenir un Etat indépendant après le démembrement de l'Empire ottoman. Le Traité de Sèvres, signé en août 1920 entre les Puissances alliées et le sultan ottoman, souhaitait la création d'un Etat kurde indépendant, qui devait comprendre les régions « majoritairement kurdes de l'est de l'Euphrate au sud de la frontière méridionale avec l'Arménie... et le nord de la frontière entre la Syrie et la Mésopotamie » – une région considérable qui incluait presque toute l'Anatolie orientale.^[13] Malheureusement pour les Kurdes, les termes du Traité ne furent jamais appliqués. Face à la résurgence du mouvement nationaliste turc mené par Mustafa Kemal Atatürk, et réalisant la présence de réserves importantes de pétrole dans l'*eyalet* de Mossoul à Kirkuk, les Britanniques choisirent

¹² Pour une évaluation succincte de la théorie de l'homogénéisation de l'Etat, voir Heather Rae, *State Identities and the Homogenisation of Peoples* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), chapitre 1. Sur la question de l'homogénéisation en Irak, voir Andreas Wimmer, *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), chapitre 6.

¹³ Le texte des articles 62-62 du Traité de Sèvres, est cité dans Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism* (Boulder, CO & London: Lynne Reinner, 1992), p. 51.

d'incorporer cet *eyalet* en Irak, et d'empêcher l'émergence de ce que beaucoup de conseillers politiques britanniques pensaient être un improbable Etat kurde (les Kurdes étaient notoirement divisés, leurs leaders peu fiables et rivaux entre eux).^[14] Le Traité de Lausanne, signé en juillet 1923, scella le destin des Kurdes en reconnaissant l'intégrité de la Turquie, et en permettant à la Commission de Mossoul de la Société des Nations de rattacher l'*eyalet* de Mossoul à l'Irak.^[15] Bien que le « Kurdistan » ne vit jamais le jour, la période 1920-1923 sensibilisa le nouveau gouvernement nationaliste de la République turque à la présence de peuples non-turcs à l'intérieur de l'Etat, et tout spécialement à celle des Kurdes. Car non seulement les Kurdes n'étaient pas des Turcs, mais ils avaient aussi clairement manifesté leurs aspirations à avoir un Etat. Le fait que le Traité de Sèvres avait dessiné la configuration territoriale du Kurdistan servit à électriser l'agenda nationaliste des Kurdes et leur antipathie pour les nationalistes turcs.

Pour le gouvernement d'Atatürk, le but était de bâtir une identité nationale turque qui serait territorialement définie par l'Etat, et de faire passer la Turquie d'une société traditionnelle, dominée par des identités communautaires et religieuses, à une société moderne.^[16] Ainsi, les derniers vestiges de l'organisation ottomane disparurent et le Califat fut aboli en 1924. La transformation de la société ottomane, aux structures traditionnelles, non-occidentales et non laïques, en une société turque,

¹⁴ D K Fieldhouse (ed.) *Kurds, Arabs and Britons: The Memoir of Wallace Lyon in Iraq, 1918-44*. London: I B Taurus, 2002, p. 39. Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, *Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship* (London: I B Taurus, 1990), pp. 7-8; David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East* (New York: Henry Holt, 1989) pp. 427-434; William Stivers, *Supremacy and Oil: Iraq, Turkey and the Anglo-American World Order, 1918-1930* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).

¹⁵ Peter Beck «A tedious and perilous controversy»: Britain and the settlement of the Mosul dispute, 1918-1926, *Middle Eastern Studies*, vol. 17, no. 2, 1981, pp. 256-276.

¹⁶ Kemal Kirisci and Gareth Winrow, *The Kurdish Question and Turkey: An Example of a Trans-State Ethnic Conflict*. London: Frank Cass, 1997, p. 89.

occidentale, centralisée, nationale et laïque fut un processus auquel les Kurdes s'opposèrent dès le début, principalement les leaders kurdes religieux et tribaux qui tenaient leur autorité des institutions (le sultanat et le califat) qu'Atatürk avait supprimées du système politique.^[17] La menace que cela représentait pour les structures socio-politiques kurdes sema les germes de la rébellion. Les actions des nationalistes kurdes *Ciwata Azadiya Kurd* (connus sous le nom d'*Azadi* – Société de la liberté kurde) dans le milieu des années 20, la révolte de Sheikh Sa'ïd en février 1925, la rébellion d'Ihsan Nuri Pacha à la fin des années 20, et la rébellion du Dersim de 1937-38, tout cela montre l'opposition au pouvoir turc qui émergea et se développa dans la communauté kurde. L'intensité de cette opposition fut certainement égalée, sinon surpassée, du côté turc avec les déportations de masse des villageois kurdes, à côté d'atrocités encore plus sanglantes, surtout après la rébellion d'Ihsan Nuri.^[18] Du point de vue de l'Etat turc, les rébellions n'étaient pas une simple menace pour la stabilité du gouvernement. La motivation était plus profonde, existentielle, pour assimiler les Kurdes, fondée sur la croyance que les rébellions kurdes contre les politiques du nouvel Etat étaient, en fait, un « reste de l'ordre ancien ».^[19]

Après la rébellion du Dersim, le gouvernement turc introduisit des mesures répressives plus sévères contre les Kurdes, comme le dépeuplement des régions associées au nationalisme kurde, et bannit l'usage des mots « Kurdistan » et « Kurdes ». Ainsi,

17 Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism* (Boulder, CO & London: Lynne Rienner, 1992), p. 83.

18 *Ibid.*, p. 85.

19 Ahmet İçduygu, David Romano and Ibrahim Sirkeci, 'The ethnic question in an environment of insecurity: the Kurds in Turkey', *Ethnic and Racial Studies* 22: 6, November 1999, p. 993. Mesut Yegen suggère que le contexte dans lequel survinrent les premières rébellions kurdes, en ce qui concerne celles de Turquie, peut être compris comme étant la phase finale de l'institutionnalisation de la Révolution turque de 1908. Mesut Yegen, 'The Kurdish question in Turkish state discourse', *Journal of Contemporary History* 34: 4, 1999, pp. 560-561.

le discours de l'État turc à partir du milieu du XX^{ème} siècle se fonda sur le déni de l'existence physique des Kurdes.^[20] Le mouvement national kurde avait été laminé par les événements des années 30, mais il eut l'occasion de se reprendre après le coup d'état de 1961. Par un surprenant tour des événements, la junte militaire au pouvoir après le Coup d'État chassa les droitistes du gouvernement et mit en place une nouvelle Constitution, aussi démocratique qu'inattendue.^[21] Dans cet environnement relativement libéral, des groupes de gauche émergèrent, et des organisations kurdes se formèrent.^[22] C'est dans ce climat que le *Partiya Karkerên Kurdistan* (Parti des travailleurs du Kurdistan - PKK) d'Abdullah Öcalan fut fondé en 1974.^[23] Le Coup d'État de septembre 1980, pourtant, ne se montra pas bénéfique aux Kurdes, et une des cibles privilégiée de la junte militaire fut le PKK. A partir du milieu des années 80, la lutte kurde en Turquie prit une forme plus violente. Parallèlement, la politique turque menée par la junte militaire se fit de plus en plus répressive, et interdit l'usage de la langue kurde dans toutes les publications, documents écrits ou imprimés. Par ailleurs, la constitution de 1982 rendit illégal pour un parti politique le fait même de se soucier « de la défense, du développement ou de la diffusion de toute langue non-turque. »^[24]

Même après le retour du pouvoir civil en 1983, avec la victoire du Parti de la mère patrie de Turgut Özal en novembre, l'influence de l'armée resta forte. Dans les années 80, une double straté-

20 Yegen, 'The Kurdish question', p. 560.

21 White, *Primitive Rebels*, p. 130.

22 Il faut noter que l'environnement politique ne fut que "relativement" libéralisé.

Le gouvernement turc usa toujours de la force armée contre les organisations et manifestations kurdes, ainsi en 1969 quand les forces spéciales turques furent déployées dans la région kurde après que des étudiants kurdes aient manifesté à Diyarbekir et Silvan. Voir White, *Primitive Rebels*, p. 133; Hamit Borzarlsan, 'Political Aspects of the Kurdish Problem in Contemporary Turkey', in Phillip Kreyenbroek and Stefan Sperl (eds.) *The Kurds: A Contemporary Overview* (London: Routledge, 1992), pp. 95-114.

23 Les origines du PKK peuvent être remontées aux activités des étudiants kurdes dans les universités à Ankara. Dirigé par Abdullah (Apo) Öcalan, le PKK mêla marxisme-léninisme et nationalisme kurde, et demanda l'indépendance totale des Kurdes. Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism*. Boulder, CO & London, 1992, p. 94.

24 Michael Gunter, 'The Kurdish problem in Turkey', *Middle East Journal* 42: 2 (Summer, 1988), p. 393.

gie, à fut élaborée pour affaiblir l'insurrection kurde menée par le PKK. D'un côté, le gouvernement chercha à pacifier la population du sud-est de l'Anatolie avec une aide économique supplémentaire à la région, comme cela apparaît dans des projets tels que le GAP (Projet Sud-Anatolie). D'un autre côté, l'armée turque poursuivit une campagne brutale et systématique contre le PKK. De 1984 à 2000, on estime qu'environ 4 049 civils, 5 121 militaires et 17 248 personnes qualifiées de terroristes par le gouvernement ont été tués, 3 200 villages détruits et 380 000 personnes relogées dans d'autres régions.^[25] D'un point de vue turc et pour l'élite militaire turque en particulier, l'aspiration kurde à un Etat indépendant est une trahison inacceptable.

Néanmoins, il y eut des figures politiques civiles pour croire qu'une solution non-militaire pouvait être trouvée au problème kurde. La figure majeure dans ce groupe fut Turgut Özal, qui fut président au début des années 90. En 1991, Özal légalisa l'usage parlé de la langue kurde, et offrit une amnistie à toute la guérilla kurde de Turquie, y compris Öcalan.^[26] Ses plans pour transformer la Turquie étaient vastes et voyaient loin, incluant la transformation potentielle de la Turquie en une série d'Etats confédérés, chacun jouissant d'un pouvoir interne significatif. De tels plans ne furent jamais appliqués car Özal mourut subitement en avril 1993, et avec lui la motivation politique de procéder à des réformes aussi étendues.

²⁵ Henri Barkey and Graham Fuller, 'Turkey's Kurdish question: critical turning points and missed opportunities', *Middle East Journal* 51: 1 (Winter, 1997), p. 60; *Milliyet*, 30 June 1998: 8; Heinz Kramer, 'Turkey toward 2000', *Brookings Review* 17, 1999: 32-37, quoted in Mustafa Saatchi, 'Nation-states and ethnic boundaries', *Nations and Nationalism* 8: 4, 2002, 558.

²⁶ Paul White, *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers? The Kurdish National Movement in Turkey*. London: Zed Books, 2000, p. 162.

L'émergence d'un Etat kurde de *facto* au nord de l'Irak

Les années 80 s'avèrent encore plus dramatiques pour les Kurdes d'Irak que pour ceux de Turquie. Les Kurdes irakiens avaient vécu dans un état semi-permanent de rébellion contre le gouvernement central depuis le début de la « Révolution kurde » de Moustafa Barzani en 1961. Opérant dans une région plus petite que celle des Kurdes de Turquie, les Kurdes irakiens avaient réussi à amener le gouvernement irakien, représenté par Saddam Hussein lui-même, à la table des négociations en 1970, après le second coup d'Etat du Ba'ath de 1968.^[27] Cela eut pour résultat la signature de « l'Accord de mars », prévoyant un certain degré d'autonomie kurde dans le Nord. L'accord, cependant, échoua au sujet du statut de Kirkouk et en 1975, les Kurdes affrontaient à nouveau les forces gouvernementales. La Révolution islamique d'Iran en 1979 eut de lourdes conséquences pour les Kurdes d'Irak, les plaçant entre deux ennemis idéologiquement opposés - L'Iran islamique et l'Irak ba'athiste. Parce qu'ils soutenaient les actions militaires en Iran, surtout à partir de 1984, les Kurdes furent soumis à une série d'attaques par l'armée irakienne, culminant avec le génocide de la campagne d'*Anfal*.^[28] Cette dernière fut une tentative (réussie) de dépeupler systématiquement les régions rurales du Kurdistan d'Irak afin d'éradiquer la présence des *peshmerga* kurdes et la capacité des partis kurdes à opérer. Des armes chi-

27 Farouk-Sluglett and
Sluglett, *op. cit.*,
pp. 126-132;
Stansfield, *op. cit.*,
pp. 74-77.

28 Voir Gareth Stansfield
and Shorsh Haji Resool,
'The Tortured Resurgence of
Kurdish Nationalism in Iraq,
1975-1991' in Mohammed
Ahmed and Michael Gunter
(eds.), *The Evolution
of Kurdish Nationalism*
(in press).

29 Soulèvements.

30 Voir Stansfield, *Iraqi
Kurdistan*.

miques furent utilisées contre les populations civiles, ainsi durant l'ignominieux gazage de la ville de Halabja en 1988, et les principaux partis kurdes, le PDK et l'UPK, furent forcés de se replier vers l'Iran.

La malencontreuse aventure de Saddam au Koweït en 1990 fournit aux partis kurdes irakiens l'occasion du retour. Après le retrait des forces irakiennes du Koweït en 1991, des soulèvements spontanés se produisirent, d'abord dans le sud chiïte, puis dans le nord kurde. Les *raparîn*^[29] kurdes furent plutôt mal conçus, mais les *peshmerga* du PDK et de l'UPK établirent promptement une présence militaire à Dohuuk, Erbil et Suleimaniyah. Les succès kurdes furent d'abord de courte durée, quand ce qu'il restait de forces à Saddam, après s'être regroupées et avoir écrasé la rébellion chiïte, se dirigèrent vers le nord pour affronter les Kurdes. Mais affaiblis par leur défaite au Koweït et incapables de maintenir une présence militaire suffisante dans le nord, Saddam en vint à un accord avec les leaders kurdes, qui permettait aux Kurdes une autonomie dans les gouvernorats de Dohuk et Suleimaniyah, la moitié nord du gouvernorat d'Erbil, et la portion orientale du gouvernorat de Ta'mim ou Kirkouk (mais sans la ville de Kirkouk elle-même). Depuis 1991, ce qui est appelé de façon erronée « les trois gouvernorats du nord » de l'Irak (Dohuk, Erbil, Suleimaniyah) sont libérés de l'autorité de Bagdad, et un système politique et administratif kurde indigène a comblé le vide que le gouvernement a laissé derrière lui.^[30] Il n'est pas exagéré de dire que l'établissement du Gouvernement régional du Kurdistan (GRK) est l'événement le plus important dans l'histoire du mouvement national kurde en Irak.

Les années 90, peut-être de façon prévisible, ne furent pas des années faciles pour les Kurdes irakiens. Minée par une compétition interne entre le PDK et l'UPK, la région sombre dans la guerre civile, presque tout de suite après que des élections multipartistes se soient tenues en mai 1992. Depuis le milieu de 1996, le Kurdistan d'Irak est divisé de *facto* en deux petits États^[31]. Le gouvernement dans chacun de ces

mini-États se confond toujours avec le parti politique dominant (le PDK à Erbil, l'UPK à Suleimaniyah), après le dernier affrontement peu concluant entre le PDK et l'UPK en 1997, et les conditions de la région autonome se sont notablement améliorées. Le début de l'arrangement Pétrole-contre-nourriture prévu dans les dispositions de la résolution 986 du Conseil de sécurité allouait 13% des revenus de l'exportation du pétrole irakien aux gouvernorats du Nord, ce qui améliora considérablement les conditions de vie.^[32] Cette amélioration économique s'assortit d'une normalisation des relations politiques entre les deux partis, d'abord due à leurs propres négociations (les rencontres de Shaqlawa-Degala), et puis consolidée par les Accords de Washington en septembre 1998, sous l'égide des USA, qui appelaient à une coopération croissante entre le PDK et l'UPK, et visaient des élections multipartistes pour unifier les deux mini-États et leurs administrations. Talabani et Barzani réussirent ainsi à diriger une entité indépendante – plus par accident que par dessein réel.^[33]

En 2005, le GRK préside aux destinées des Kurdes d'Irak depuis plus d'une décennie, avec une institutionnalisation progressive de ses deux structures politiques et des processus sociaux depuis 1991. Beaucoup parmi les Kurdes les plus jeunes n'ont à présent que de minces souvenirs de l'autorité du gouvernement irakien (ceux qui étaient âgés de 10 ans en 1991 sont, après tout, des adultes de 24 ans en 2005) et ne se souviennent guère des épreuves

³¹ La réunification a eu lieu en mai 2006.

³² Voir Tim Niblock, *Pariah States and Sanctions in the Middle East: Iraq, Libya, Sudan*. Boulder, CO: Lynn Rienner, 2003; Sarah Graham Brown, *Sanctioning Saddam: The Politics of Intervention in Iraq*. London. I B Taurus, 1999.

³³ Michael Gunter, 'The KDP-PUK conflict in northern Iraq', *Middle East Journal* 50: 2 (Spring 1996), p. 225; Gareth Stansfield, 'The Kurdish Dilemma: The Golden Era Threatened' in T Dodge & S Simon (eds.) *Iraq at the Crossroads: State and Society in the Shadow of Regime Change*. International Institute for Strategic Studies Adelphi Paper no. 354. Oxford: IISS/OUP, 2003, pp. 131-148, quote at pp. 131-132.

³⁴ Gareth Stansfield, 'Governing Kurdistan', in Brendan O'Leary, John McGarry and Khaled Saleh (eds.) *The Future of the Kurds of Iraq* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, forthcoming).

³⁵ Liam Anderson & Gareth Stansfield, *The Future of Iraq: Dictatorship, Democracy or Division?* (New York: Palgrave Macmillan, 2004) p. 177.

³⁶ *Ibid.*

et tribulations sous le régime de Saddam. Le kurde est maintenant la langue de référence, et l'anglais est peut-être plus populaire comme seconde langue, que l'arabe.^[34] La séparation va au-delà des différences linguistiques. L'économie est quasi-indépendante de Bagdad, avec un Kurdistan acteur d'une success story économique alors que le reste de l'Irak est ravagé par la violence et l'instabilité depuis la chute de Saddam. L'impact d'une indépendance de fait par rapport au gouvernement irakien, vieille de plus de dix ans, a altéré les perceptions individuelles. Alors que le mot « gouvernement » était auparavant associé à « Saddam », il est maintenant synonyme de « Barzani » ou « Talabani ». A tous égards, le peuple du Kurdistan (ou au moins la majorité kurde), depuis longtemps distincte dans son identité ethnique, a développé un vibrant nationalisme kurde. Peu se désignent volontiers comme « Irakiens ».^[35] Comment ce fait est perçu en Turquie, c'est ce que nous allons voir maintenant.

Les changements politiques en Turquie

En 1999, deux événements – la capture d'Öcalan, et la décision prise par l'UE à Helsinki de donner le statut de candidat officiel à la Turquie – eut pour effet de changer radicalement le paysage de la politique intérieure dans ce pays. La capture d'Öcalan par les Forces spéciales turques à Nairobi transforma considérablement l'atmosphère politique en Turquie. Loin d'être le monstre anti-turc dépeint dans la presse, Öcalan déclara que le temps de se battre pour un Kurdistan indépendant était révolu, et qu'une solution négociée devait être trouvée. Sa capture aida aussi la cause kurde en Turquie. Kasaba et Bozdogan notent ceci :

‘...le retrait de ce symbole d'intransigeance [Öcalan] de la scène . . . a révélé que, contre toute attente, les Kurdes ont réussi à pointer la faiblesse fondamentale de l'idéologie officielle de l'homogénéité ethnique.’^[36]

Pour l'armée turque, la capture d'Öcalan fut un moment de consécration, bien que cela leur ôtât l'un des plus puissants symboles de l'opposition. Privé d'Öcalan, le PKK souffrit de schismes et de dissensions internes et entra dans une période de réorganisation politique. Mais sans Öcalan, l'armée n'avait plus de raison irréfutable de maintenir son objectif de combattre les séparatistes kurdes. La première raison d'être de l'armée turque – la menace du PKK – s'évanouissait au moment où l'escadron des ravisseurs turcs quittait Nairobi avec Öcalan captif. Allant de pair avec ce problème existentiel auquel dut faire face l'armée turque, un amoindrissement s'ensuivit de la corrélation kurde-violence qui avait été énoncée avec une acceptation croissante par la majorité des Turcs et même dans la classe politique, jusqu'à être acceptée des peuples non-turcs.

En raison d'une dégradation économique à partir de 2000, la coalition au gouvernement menée par Bülent Ecevit perdit les élections en novembre 2002 contre le Parti de la justice et du développement (AKP) dirigé par Recep Tayyip Erdogan.^[37] L'AKP mena une campagne énergique de « porte à porte » pour vendre la Turquie aux États européens, et bien qu'islamiste, s'attacha fortement à consolider les liens avec l'Europe.^[38] Une relation plus étroite avec l'Europe signifiait aussi un affaiblissement du rôle de l'armée dans la politique de l'État, et la fin de l'état d'urgence qui régnait au Kurdistan de Turquie.

³⁷ Erdogan avait été initialement exclu du Parlement dans le passé, quand il avait été accusé de propagande religieuse. Le premier gouvernement AKP a commencé par être dirigé par Abdullah Gül. Phillip Robins, 'Confusion At Home, Confusion Abroad: Turkey Between Copenhagen and Iraq', *International Affairs* 79: 3, 2003, pp. 550-2.

³⁸ Nicole Pope, 'Turkey: Breaking with the Past', *Middle East International* 688, 22 November 2002, cited in Robins, 'Confusion At Home', p. 552.

L'engagement sans faille de l'AKP pour le projet européen porta finalement ses fruits en décembre 2004, quand le Conseil de l'Europe reconnut les « progrès décisifs faits par la Turquie dans son processus de réformes » et choisit la date du 3 octobre 2005 pour que les négociations officielles commencent. Entre l'ouverture des négociations et l'éventuelle intégration de la Turquie, il y eut un parcours de 10-15 ans jalonné de difficultés et semé d'embûches. Dans plusieurs pays de l'UE – la France et l'Allemagne surtout – de puissantes forces politiques ont exprimé leur réticence, voire leur hostilité envers la perspective d'une pleine adhésion de la Turquie.^[39] Du côté turc, l'application des réformes nécessaires bouleverse les structures politiques, économiques et sociales du pays, et transforme largement les rapports de force politiques au cours du processus. Une révolution de cette ampleur, si elle n'est pas menée avec précaution, court le risque de se heurter à l'inimitié des puissants détenteurs de privilèges et de droits acquis, et surtout de l'armée turque dont le rôle-clé en tant qu'arbitre ultime de la politique turque sera inévitablement et substantiellement diminué, ce qui est une étape obligée du processus d'intégration.

³⁹ Mark Rice-Oxley, 'Bitter Debate Over Turkey's EU Bid', *Christian Science Monitor*, 3 October 2005. Also see Andrea Gates, 'Negotiating Turkey's EU Accession: The Limits of the Current EU Strategy', *European Foreign Affairs Review*, 2005, vol. 10, pp. 381-397.

Cependant, alors qu'indubitablement c'est une période difficile qui s'ouvre, il y a aussi des raisons d'être optimiste, et plus encore de croire que la probabilité d'une lourde intervention militaire turque au nord de l'Irak se réduit considérablement avec ce processus d'adhésion. Cet optimisme

provient du large soutien, et en profondeur, de la candidature turque à l'UE de la population en Turquie et de plusieurs acteurs politiques puissants du pays. Les sondages d'opinion indiquent régulièrement qu'au moins les 2/3 de la population turque soutiennent la candidature à l'UE, tandis que le milieu des hommes d'affaire apporte aussi un soutien convaincu et actif et collabore avec l'AKP pour promouvoir les réformes nécessaires dans l'adhésion aux critères de Copenhague. L'engagement constant de l'armée pour soutenir la candidature turque a été souvent souligné par l'actuel chef d'état-major, Hilmi Özkök, comme par son prédécesseur le général Kivrikoglu.^[40] A côté de ces influences, l'AKP jouit actuellement d'un pouvoir politique et d'une légitimité populaire sans précédent. Sa victoire rapide aux élections de novembre 2002, suivie par une performance tout aussi impressionnante aux élections législatives de mars 2004, donne à ce parti la majorité absolue à l'Assemblée nationale (c'est la première fois qu'un parti réussit cela depuis 15 ans), et lui enlève toute concurrence sérieuse. Le seul autre parti avec une représentation parlementaire – le Parti républicain du peuple (CHP) – est miné par des accusations de corruption, des luttes intestines et des rivalités personnelles, et de toute façon soutient généralement les positions de l'AKP sur la candidature à l'UE. La légitimité populaire de l'AKP a été encore renforcée par la mise en place habile d'un calendrier de réformes suffisamment larges pour obtenir une date ferme de départ aux négociations d'adhésion à l'UE, et sa gestion économique est décrite par le FMI comme « la plus solide depuis une génération. » Au regard de telles circonstances, la poursuite obstinée de l'AKP d'une adhésion à l'UE rend hautement improbable le fait qu'il puisse autoriser une intervention militaire au nord de l'Irak. Agir ainsi serait inévitablement éliminer toute perspective d'appartenance à l'Europe. Une intervention militaire non-autorisée par le pouvoir est de loin le scénario le plus plausible. Mais même cet événement est devenu moins probable en raison du processus d'adhésion à l'UE. Premièrement, les réformes ont pour but de ramener l'armée turque sous un contrôle civil plus étroit (sans lequel l'adhésion à l'UE ne pour-

rait avoir lieu) ce qui devrait rendre l'armée turque moins à même d'intervenir de façon indépendante des autorités civiles ; deuxièmement, les coûts politiques et militaires d'une action militaire non-autorisée devraient rendre l'armée turque moins encline à intervenir ; et troisièmement, la mise en place de réformes relatives au traitement des minorités, comme le requièrent les critères de Copenhague, devrait diminuer encore la probabilité qu'un Etat kurde indépendant en Irak inspire des demandes sécessionnistes parmi la population kurde de Turquie. Ainsi, le besoin d'intervention de l'armée turque au nord de l'Irak diminuerait.

40 See David Phillips, 'Turkey's Dream of Accession', *Foreign Affairs*, September/October 2004; 'Moderates Take Upper Hand in Turkish Army Reshuffle', *Financial Mirror*, 11 August 2004.

41 Pour une analyse de l'impact de la candidature à l'UE sur la TAF, voir Umit Cizre, 'Problems of Democratic Governance of Civil-Military Relations in Turkey and the European Union Enlargement Zone', *European Journal of Political Research*, vol. 43, 2004, pp. 107-125.

42 Voir Gareth Stansfield, 'Political Life and the Military', in Youssef Choueiri (ed.) *Companion to the History of the Middle East*. Oxford: Blackwell, 2005, pp. 355-371.

En reprenant chaque point dans l'ordre, il est évident qu'établir un contrôle civil sur l'armée turque (et convaincre l'UE que cela ait été réellement fait) figure parmi les défis les plus importants de l'AKP, qu'il devra mener à bien durant la période de candidature. Gardienne auto-proclamée du statut de la Turquie en tant qu'Etat laïque et unitaire, l'armée turque est depuis longtemps accoutumée à exercer une influence décisive sur la politique turque.^[41] En 80 ans d'histoire moderne de ce pays, l'armée a fait trois coups d'Etat (1960, 1971 et 1980), et plus récemment (1997), un « coup d'Etat modéré » pour écarter du pouvoir le gouvernement de Necmettin Erbakan.^[42] Une interférence politique d'une telle ampleur et d'une telle fréquence est bien évidemment incompatible avec les critères politiques de l'adhésion à l'UE établis à Copenhague en 1993. Jusqu'ici, l'AKP et l'UE ont

réussi avec une adresse remarquable à brider l'armée turque. Avant cela, le Centre du contrôle civil et démocratique des forces armées en Turquie pour les efforts de réforme (CDCAF) s'adressait au pouvoir légal et institutionnel de l'armée turque. Mais se pliant à la condition de l'UE que le gouvernement turc « adapte le fonctionnement du Conseil de sécurité nationale afin d'aligner le contrôle civil des militaires avec la pratique des Etats membres d'UE », les gouvernements turcs successifs ont décrété des réformes qui impliquaient de modifier la constitution afin de créer une majorité civile au Conseil national de sécurité. Elles insistaient aussi sur le rôle consultatif du CNS (plutôt que « gardien »), et diminuaient la fréquence de ses réunions. D'autres réformes importantes ont abouti à la fin de l'Etat d'urgence dans le Sud-Est de la Turquie, ou se sont efforcées de placer les dépenses du budget de la Défense sous un contrôle civil ; elles ont aussi abrogé les bases juridiques qui plaçaient l'Etat sous le contrôle de l'armée turque. Mais des observateurs restent sceptiques sur l'efficacité d'une approche institutionnelle légale du CDCAF. Avec le temps, le résultat cumulatif de telles réformes ne peut que diminuer la capacité de l'armée turque à fonctionner de façon indépendante. L'établissement d'un contrôle civil sur les dépenses de la Défense, comme l'a explicitement requis l'UE, sera particulièrement crucial pour tronquer la capacité de l'armée turque à s'engager dans des aventures militaires.

En ce qui concerne les velléités de l'armée turque d'intervenir au nord de l'Irak, les développements récents, pas tous liés à l'accession dans l'UE, peuvent avoir accru la perception que le coût d'une telle entreprise serait considérablement supérieur à tous ses avantages. Si la naissance d'un Etat kurde au nord de l'Irak se heurtait à une invasion militaire non autorisée, alors les conséquences iraient bien au-delà de l'appartenance à l'UE, même si la candidature à l'UE en serait affectée de façon indiscutablement évidente et immédiate. Mais l'invasion et l'inévitable occupation du nord de l'Irak seraient un désastre stratégique : elles provoqueraient sans doute une condamnation unanime de la com-

munauté internationale (dont les pays de l'UE et probablement les USA), et des forces kurdes irakiennes, les *Peshmerga* s'y opposeraient violemment, ce qui amènerait la plus grande partie de la population kurde à résister énergiquement. L'armée turque se retrouverait enlisée dans une opération profondément impopulaire, dépendant de longues et vulnérables voies de ravitaillement, sans garantie de succès ni stratégie de sortie viable. Ils auraient à affronter environ 80 000 combattants habiles issus de la guérilla, avec des décennies d'expérience. L'échec récurrent de la puissance militaire la plus importante au monde pour soumettre une insurrection de loin plus réduite et moins populaire dans la partie arabe de l'Irak n'a pas pu ne pas être pris en compte par Ankara.

En plus de ce pouvoir diminué et une inclination moindre à intervenir au nord de l'Irak, le processus d'accession à l'UE doit aussi réduire le besoin d'une action militaire. Les critères de l'armée turque sur la nécessité de prévenir l'émergence d'un Etat kurde indépendant en Irak s'appuient sur le fait qu'un tel développement alimenterait les tendances sécessionnistes dans la population kurde de Turquie, et menacerait ainsi l'unité indivisible de l'Etat turc. Cet argument est devenu beaucoup moins convaincant ces dernières années. Il est au moins aussi plausible d'arguer que le « problème kurde » de la Turquie persiste en raison de la mauvaise volonté du gouvernement turc à apporter une solution politique autre que militaire à la question. Comme un observateur l'a noté : « [dans son zèle pour écraser le nationalisme kurde, Ankara a constamment essayé d'isoler politiquement et de détruire les mouvements politiques kurdes non violents, assurant ainsi la domination du PKK. » Ce type d'arguments suggère que le meilleur moyen pour contrer l'attrait d'un nationalisme kurde violent et sauvegarder l'intégrité territoriale de l'Etat est de faire des concessions sur des questions ethniques, culturelles, et linguistiques. C'est bien sûr ce que requièrent précisément les critères de Copenhague, et ce que l'AKP est en train de faire. Des progrès considérables dans ce sens ont déjà été accomplis : l'Etat d'urgence, encore en vigueur en 2002 dans certaines zones de

peuplement kurde du Sud-est de la Turquie, a été maintenant complètement levé ; la Constitution a été amendée pour permettre l'usage du kurde. Comme la Commission de l'UE l'a noté en octobre 2004 dans son rapport sur les progrès de la Turquie pour son accession : « Il y a une plus grande tolérance pour l'expression de la culture kurde sous ses différentes formes. » Le besoin de satisfaire aux critères de Copenhague signifie que la Turquie n'a maintenant pas d'autre option que de chercher une solution politique à la Question kurde. Et alors que le processus de réformes avance, et que les Kurdes commencent à ressentir des améliorations de leurs droits culturels, linguistiques et les droits de l'homme, sans parler d'un bien-être économique, la tentation de s'embarquer dans un combat violent pour bâtir un État pan-kurde devrait considérablement diminuer.

Ainsi le processus d'accession à l'UE et la nécessité de satisfaire les critères de Copenhague auront un effet crucial sur la probabilité d'une intervention de l'armée turque dans l'Irak voisin, dans le cas où les Kurdes irakiens iraient vers un statut d'indépendance. Il y a, bien sûr, une multitude de facteurs possibles qui pourraient faire dérailler ce processus. Finalement, la capacité du gouvernement turc à imposer le plein contrôle civil de l'armée turque dépendra de la bonne volonté de cette dernière à céder les commandes. Jusqu'à maintenant, cependant, la TAF n'a pas cherché à empêcher ces réformes directement liées à la perspective d'accession à l'UE. Cela inclut les réformes institutionnelles et légales visant à augmenter le contrôle du CDCAF, et de façon plus marquante, d'accepter la concession majeure du statut de Chypres. Bien que ne faisant pas techniquement partie des critères de Copenhague, l'UE a répété clairement que l'échec pour résoudre la question de Chypres « pourrait devenir un sérieux obstacle aux aspirations de la Turquie à l'UE. » En conséquence, l'armée turque a franchi ce qui avait été clairement définie comme une « ligne rouge » quand ils ont accepté le Plan. Cette bonne volonté apparente de franchir les lignes rouges auparavant non-négociables dans la perspective d'adhé-

sion à l'UE concerne le nord de l'Irak, où les lignes rouges turques « ont été décalées et peuvent continuer à l'être si le pays cherche toujours à adhérer à l'UE ». Par exemple, l'opposition apparemment implacable de la Turquie à l'établissement d'une région kurde composante d'un système fédéral en Irak a été abandonnée et des bruits émanent même du gouvernement turc (mais pas de l'armée turque) qu'une indépendance réelle pour les Kurdes irakiens pourrait être un aboutissement tolérable pour la Turquie. En fait, le manque de soutien relatif de la Turquie envers les Turkmènes de Kirkuk, et son absence de réaction notable quand l'armée américaine a bombardé la cité majoritairement turkmène de Tal Afar en 2005 suggèrent fortement que la Turquie voit les événements du nord de l'Irak autrement que comme une occasion de soutenir les ethnies turkmènes aussi souvent que possible. Alors que les officiels de l'armée turque continuent d'insister sur les conséquences apocalyptiques d'une indépendance kurde, les analystes ont le sentiment croissant que « l'aile droite appelant à une intervention turque ne reflète pas les vues de l'armée », et que la Turquie ne cesse de parler d'intervention mais réalise très bien que le coût d'une telle intervention serait trop élevé pour elle. Alors que la capacité, l'inclination, et le besoin d'intervention militaire au nord de l'Irak s'amenuisent en Turquie, une entité kurde qui présente tous les attributs essentiels d'un Etat a émergé en Irak.

Conclusion :

Réévaluation de l'interaction kurde-turque irakienne

S'immisçant dans ce qui était déjà un ensemble d'interactions complexe entre la Turquie et les Kurdes d'Irak, il y a aussi le gouvernement des USA. En tant que membre de l'OTAN et allié des USA (excepté durant la préparation de l'invasion de l'Irak en 2003), la Turquie jouit de relations étroites avec les Américains dont elle est le plus ancien allié de la région, bien que cette alliance ait été clairement mise à mal par le refus

de la Turquie de permettre aux forces US d'attaquer l'Irak de son territoire en 2003.^[43] Les Kurdes d'Irak jouissent aussi de bonnes relations avec les Américains. Ayant été les piliers de l'opposition irakienne depuis les années 90, les Kurdes, après des réserves initiales, laissèrent volontiers les forces US pénétrer sur leur territoire et travaillèrent étroitement avec les forces de la coalition dans l'Irak post-Saddam. Cette amitié ne resta pas ignorée de la presse américaine, et un nombre croissant d'éditoriaux et de tribunes d'opinion soulignent le fait que des Irakiens ont fait véritablement bon accueil à la Coalition en Irak, et semblent adopter les notions américaines de démocratie – et que ces Irakiens se trouvent être les Kurdes. Les États-Unis, assez simplement, ne veulent pas se trouver dans une situation qui les obligerait à choisir entre la Turquie et les Kurdes d'Irak. Si un tel choix devait être fait, il est peu probable que les Kurdes l'emporteraient, mais les US préféreraient ne pas avoir à le faire. Aussi, les pressions américaines sur les Kurdes et les Turcs doivent être prises en compte dans les interactions actuelles.

La méthode la plus simple pour évaluer l'interaction entre la Turquie et les Kurdes est de se concentrer sur la situation des Kurdes de Turquie, et de retracer l'existence difficile des Kurdes sous la loi martiale au sud-est de l'Anatolie. Les débats portent de façon prédominante sur les violations des droits de l'homme commises par les forces turques, et sur les activités et les nouvelles mani-

43 See James Kapsis 'From Desert Storm to Metal Storm: How Iraq has Spoiled US-Turkish Relations', *Current History*, vol. 104, no. 685, 2005, pp. 380-389.

festations du PKK. L'idée d'un Kurdistan indépendant émergeant quelque part aux confins actuels de l'État turc est tout sauf ignorée par delà les remarques pessimistes préalables des universitaires sur la situation fâcheuse des Kurdes en Turquie. De façon similaire, l'émergence d'une région kurde autonome en Irak n'a pas été saluée avec beaucoup d'optimisme car elle pouvait annoncer l'émergence d'un éventuel Etat kurde. Au lieu de cela, les centres académiques ont tendance à voir les institutions de l'État turc et les partis politiques kurdes en place (surtout le PDK et l'UPK, en plus des institutions gouvernementales kurdes débutantes) comme des blocs monolithiques, chacun agissant selon un ensemble de notions simplistes, la position turque étant présentée comme invariablement hostile à l'établissement d'un état Kurde, dans l'idée que les partis kurdes sont toujours, secrètement du moins, en train de comploter pour créer une telle entité. Le discours académique sur les relations turco-kurdes a tendance à être dicté par ce type d'analyses dichotomiques.

La réalité a été et est, de façon non surprenante, plus complexe. Ni le gouvernement turc ni le PDK ni l'UPK sont des acteurs monolithiques. Par ailleurs, d'autres forces opèrent à la fois en Turquie et au Kurdistan d'Irak qui ont influencé le développement des relations entre les deux voisins, et en particuliers celles liées aux intérêts économiques. De telles analyses échouent aussi à prendre en considération l'existence d'un réseau de relations développées entre différents secteurs de l'État turc et les élites politiques, militaires, économiques kurdes. Même sous le double embargo des années 90, l'économie du Kurdistan d'Irak s'est considérablement développée et cette expansion a été menée avec un grand nombre d'investissements des entreprises turques. Beaucoup de ces entreprises ont aussi des liens avec l'establishment militaire de l'Anatolie du Sud-Est.

C'est dans le domaine économique que la Turquie et les Kurdes d'Irak ont les relations les plus étroites. Même avant la chute de Saddam, on

estimait que le poste-frontière d'Ibrahim-Khalil près de Zakho (Kurdistan d'Irak) avait généré au moins 7 000 \$ par jour de revenu.^[44] La Turquie vend maintenant de l'essence, du gaz naturel liquide et des biens de consommation aux Kurdes d'Irak. Les Kurdes d'Irak, en retour, vendent à la Turquie du diesel et du fuel.^[45] Le ministre d'Etat turc de l'Economie, Ali Babacan, a déclaré dans une interview parue dans un nouveau magazine publié par la Kurdistan Development Corporation – une organisation formée par le GRK (Erbil) pour encourager les investissements étrangers au Kurdistan d'Irak :

‘La situation en Irak reste incertaine. Jusqu'à 2,000 camions chargés traversent la frontière chaque jour avec des marchandises de Turquie qui vont de la nourriture et des médicaments à du matériel de constructions et même du pétrole brut et des produits dérivés.’^[46]

Par ailleurs,

‘Pour ce qui est du commerce, les marchands rapportent des ventes actives de biens de consommation, des appareils ménagers à l'habillement. Beaucoup d'articles de blanc sont importés de Turquie – avec tout aussi bien des ordinateurs, des calculettes, et autres appareils électroniques fabriqués en Chine et importés via la Turquie.’

Les transports sont aussi le troisième secteur en expansion, la plupart reliés au commerce résurgent après l'embargo avec la Turquie. La frontière de Zakho est la ligne logistique principale en Irak à présent, et la zone est active en raison des

⁴⁴ Estimations de l'UPK, cite dans Gareth Stansfield, *Iraqi Kurdistan*, op. cit., p. 51.

⁴⁵ Andrew Apostolou, 'The Ankara-Erbil Axis', *National Review Online*, 26 February 2004, at [<http://www.nationalreview.com/comment/apostolou200402260925.asp>] accessed 23 February 2005.

⁴⁶ Sajid Rizvi, 'Looking east: Turkey sets sights on forging closer trade links', in Kurdistan Development Corporation, *Iraqi Kurdistan Business and Investment 2004 – Special Supplement*, 2004, pp. 17-18. [http://www.kurdistancorporation.com/docs/IKBI04_pp12-30.pdf]

⁴⁷ Ces citations proviennent d'une compilation d'extraits d'un certain nombre de rapports indépendants de l'Autorité Provisoire de la Coalition en Irak et de missions diplomatiques des USA et du RU, rassemblées par la Kurdistan Development Corporation. [http://www.kurdistancorporation.com/aboutKurdistan_economic_progress.htm]

transactions cash à la frontière et du commerce de transit. Près de 3 000 camions traversent la frontière chaque jour, et l'autoroute du sud pour Mossoul est jalonnée de restaurants et de stations d'essences dans chaque village.^[47]

On peut imaginer aisément un scénario dans lequel Ankara serait engagé dans des pourparlers significatifs pour son entrée dans l'UE, et prendrait ses distances avec un Etat irakien en implosion. A vrai dire, nous pourrions affirmer que si l'émergence d'un Etat kurde indépendant reste un développement peu souhaitable pour Ankara, son animosité envers un tel événement serait contrebalancée si la voie de son accession à l'UE reste ouverte (une majorité de Kurdes de Turquie a réalisé aussi les bénéfices d'être « Turcs » si cela signifie d'être inclus dans l'UE). Dans un tel scénario, on peut envisager que le point de vue d'Ankara change sur la fragmentation de l'Irak en rapport avec ses intérêts.

Il serait idiot de chercher à prédire le futur de l'Irak, et celui des Kurdes dans ce pays traumatisé. L'existence traumatique, si l'on peut dire, des Irakiens sous la dictature de Saddam a été suivie d'une période aussi dévastée dans le chaos qui a suivi sa chute. De nouvelles forces politiques ont émergé, dont celles des Islamistes radicaux, aux côtés de plus anciennes qui ont ressurgi avec une perspective plus communautaire, et toutes se sont efforcées d'imposer leurs propres idées de ce que doit être un Irakien dans un processus politique tracé par des puissances étrangères. La capacité de ces puissances étrangères, soit la Coalition, soit des acteurs régionaux, à effectuer des changements en Irak est tempérée de façon croissante par des événements sur le terrain, dans les villes majeures du sud, les centres religieux de la Shi'a, la féroce anti-occupation du Triangle sunnite, et les villes kurdes du nord relativement développées et sécurisées. Ce sont ces développements, dans et entre ces communautés qui décideront si l'Irak, en tant qu'Etat unitaire, a un avenir ou non.

De façon croissante, alors que le temps passe, les tambours de la violence sectaire qui ravagent le pays, combinés avec un processus politique moribond de peu d'effet par delà les murs des bâtiments gouvernementaux de Bagdad, laissent aux observateurs peu de raisons d'être optimistes. De cet état de choses désolant il reste clair que le Kurdistan d'Irak est différent. En tant que voisin de l'Irak et des Kurdes d'Irak, le gouvernement de Turquie doit sûrement être conscient du danger que serait pour la sécurité du pays un Etat irakien implosé, déchiré par la violence intercommunautaire et devenant un refuge pour les Islamistes radicaux comme pour les nationalistes kurdes anti-Turcs. Que cela plaise ou non au gouvernement turc, et il y a des chances pour que cela ne lui plaise jamais, un Kurdistan très autonome voire indépendant en Irak pourrait être vu comme servant malgré tout les intérêts d'Ankara, en terme d'économie, d'engrangement d'un capital politique (à la fois dans la région et avec l'UE) et, ce qui est peut-être plus important, en termes de sécurité. Un tel Etat, sans littoral et débutant, aurait vraiment besoin du soutien et de la protection d'un ami plus puissant, qui ne pourrait être que la Turquie ou l'Iran. Il est très improbable que les Kurdes d'Irak recherchent la protection de la République islamique, dont l'appartenance à l'«Axe du mal» des USA devient de plus en plus flagrante, mais un renforcement des liens avec la Turquie irait dans le sens de l'histoire vieille de dix ans de relations développées quand les Kurdes étaient autonomes en Irak. Le scénario d'une entité kurde émergeant au nord de l'Irak dans un futur proche peut sembler irréaliste, et ses détracteurs suggèrent qu'il s'agit plus d'un mince espoir que quelque chose de fondé sur une estimation sérieuse. Pourtant, nous soutenons que cette relation en développement, forgée par les événements de 1991, et infléchie par l'influence des pressions externes des USA et de l'UE, telles qu'elles ont été présentées dans cet article, contredit l'idée qu'un tel développement n'aurait aucun fondement politique, ni économique. La probabilité de ce « scénario kurde » émergeant devrait être seulement considérée en le comparant avec deux autres possibilités - L'Irak se développant démocratiquement, ou bien une

nouvelle dictature. Considérer l'Irak comme devant se développer en un Etat unitaire, aux procédures démocratiques éblouissantes et une culture politique soutenant un discours démocratique, est vu par la majorité des commentateurs comme irréaliste. De façon similaire, considérer que les peuples de l'Irak, maintenant libérés de la tyrannie, n'accepteront jamais d'être à nouveau opprimés semble hasardeux. Comparé à ces scénarios, celui d'un Kurdistan irakien jouissant d'un degré significatif d'autonomie dans l'Etat, ou même indépendant à l'avenir, est plus convaincante que les autres. C'est sa réalisation ou non qui dictera comment Ankara et les capitales occidentales formuleront leur politique envers l'Irak en général et les Kurdes en particulier, dans les mois à venir.



Travail sur les après-conflits

et la reconstruction des lieux et de l'espace:

Economies, institutions et réseaux

*Elaboration de la parole témoignage-représentation
de la violence et de la perte*

Entre 1993 à 1999, quand le conflit armé entre l'État turc et le PKK atteignit son paroxysme, 3438 habitants ruraux du Sud-Est de la Turquie furent évacués par les forces armées turques, dans une politique visant à affaiblir le soutien et l'aide logistique que le PKK recevait de la population kurde. On estime qu'avec cette politique d'évacuation, 4 à 4,5 millions de Kurdes furent forcés de fuir leur foyer et de s'installer dans des zones urbaines, telles que Diyarbakir, Izmir, Mersin, Adana et Istanbul. Nous sommes amplement informés sur le fait que ces émigrants déplacés de force n'ont pas seulement perdu leur foyer, mais furent aussi victimes de toutes sortes de violences durant leur évacuation, incluant l'assassinat, la torture, les coups et le harcèlement. De plus, après qu'ils eurent émigré, les arrestations et les accusations policières ne s'arrêtèrent pas, et vinrent donc s'ajouter au chômage, à la pauvreté, à la discrimination, et parfois à l'animosité de la population locale. Leur sen-

Nazan

ÜSTÜNDAĞ

Département de sociologie
Bogaziçi University
Istanbul

timent d'être victimes et opprimés se renforça. Si la population kurde déplacée de force reçut une certaine attention et une forme de reconnaissance dans l'opinion publique à partir de 1999, en raison du cessez-le-feu qui suivit l'arrestation d'Abdullah Öcalan, la possibilité de rentrer chez eux ne semble guère en bonne voie pour la plupart de ces gens.

Se calquant sur l'analyse d'Antigone qu'a faite Lacan, Veena Das, qui a beaucoup travaillé sur les populations déplacées de l'Inde, avance qu'être soumis à la violence oblige à poser la limite « où l'on sépare ce qui peut être détruit de ce qui doit être préservé » (1997, p. 207). Quand Antigone explique pourquoi elle a défié la loi à la mort de son frère, elle évoque le caractère unique et irremplaçable de son frère. Selon Lacan, sur le point de faire face à sa propre mort, Antigone énonce certaines vérités sur le pouvoir et la loi étatique, dont les fonctions sont d'éradiquer la singularité, et sur les liens qui restent hors-la-loi. Inutile de dire que ce qui fait d'Antigone une figure tragique et héroïque marquante de l'imaginaire occidental, est le fait qu'elle va mourir. Ses paroles se font entendre pour la dernière fois et donc ne peuvent être ignorées, doivent avoir un écho. Pour beaucoup de gens, cependant, la limite dont parle Antigone, doit être tracée, occupée et préservée tous les jours. Ainsi, Das se demande : « Comment supporter un ordre social criminel, qui livre la singularité de l'être à un oubli éternel, non par un acte de transgression théâtrale, mais dans la vie de tous les jours ? Comment ne pas simplement articuler la perte dans un geste théâtral de refus, mais apprendre à investir le monde, ou à le réinvestir, par une posture de deuil ? » (p. 208).

La connaissance empoisonnée que procure l'expérience d'une violence criminelle perpétrée au nom de la loi dans une société, hante la vie quotidienne des Kurdes « déplacés ». Dans un environnement urbain hostile, les individus et la communauté doivent se refaçonner et se restaurer, et ce qui a survécu d'une famille être reconstitué, en dépit du

fait que désormais, la violence intrinsèque qui émane de la loi doit être assimilée et ne saurait être oubliée.

Les récits du passé, de la vie au village, de la communauté, tout comme les rapports circonstanciés de leur destruction, sont les premiers outils avec lesquels les personnes kurdes déplacées donnent un sens à leur perte, réinvestissent le monde et se reconstruisent elles-mêmes. Ces récits ne les aident pas seulement à « nourrir le sentiment d'être actif dans des circonstances qui laissent démunis » (Jackson 2002, p. 15), mais les replacent aussi dans un réseau de relations. C'est ce processus, par lequel l'élaboration et l'échange de leurs récits dans la vie quotidienne permettent aux Kurdes déplacés de réinvestir le présent, vécu comme un espace de blessure et de perte, que je veux étudier dans cet article. J'affirme qu'il existe un fossé entre la façon dont sont représentés, dans différents discours (kurdes et turcs), les Kurdes déplacés, et celle dont ces mêmes Kurdes migrants occupent l'espace du deuil dans leur vie quotidienne, et dans la façon dont se négocient ces discours ainsi que dans leurs relations avec les autres institutions urbaines et les autres migrants.

Tant que ce fossé ne sera pas comblé par de nouveaux discours et une nouvelle politique, je demeurerai pessimiste sur la possibilité de surmonter les tensions qui caractérisent les relations entre les communautés turques et kurdes dans l'espace urbain. Je suggère aussi que le trope du témoignage et les mécanismes de diagnostic de la vie quotidienne sont les clés d'un tel projet. Si le trope du témoignage plaide pour la production d'un savoir intersubjectif qui re-signifie des symboles dominants tels que l'État et la ville en Turquie, les outils de diagnostic utilisent ce savoir pour reconstruire la vie quotidienne et réparer les relations endommagées. Il est cependant nécessaire de clarifier d'abord le champ politique et théorique dont je vais parler.

La présence kurde dans la ville

Bien que les déplacements forcés des « populations suspectes » soient une pratique courante dans le monde, le statut du peuple kurde en Turquie diffère de beaucoup de ces cas, puisque cette population déplacée ne peut être répertoriée comme réfugiée ou demandeuse d'asile. Le statut des Kurdes déplacés s'apparente pourtant à celui des réfugiés, puisqu'ils ont dû quitter leur foyer de façon violente et contre leur gré, puisqu'ils forment un groupe ethnique distinct, et qu'ils parlent une langue différente de celle parlée dans la ville d'accueil. Par ailleurs, les dynamiques produites par leur déplacement sont encore partiellement en place, et aucun mécanisme formel n'a été instauré pour remédier à leur situation. En tant que réfugiés, ils sont disqualifiés dans l'environnement urbain, les formes et pratiques culturelles qu'ils considéraient comme admises n'ont plus cours, et ils vivent dans des conditions économiques très précaires.

D'un autre côté, ils diffèrent des réfugiés en ceci qu'ils continuent de résider dans le pays où ils jouissent, du moins dans les textes, de leurs droits de citoyenneté. En ce sens, bien que le contexte de leur vie quotidienne ait subi d'énormes bouleversements, très peu de choses ont changé concernant leur statut légal. Cela les rend plus à même de faire face à leur situation nouvelle (en terme de recherche d'emploi ou d'un logement, ou bien pour bénéficier des services de santé et d'éducation), mais cela leur crée aussi des difficultés pour être reconnus dans l'espace urbain en tant que groupe distinct, avec des besoins et des dommages subis particuliers. Au contraire, ce qui est le plus douloureux et ce qu'expriment beaucoup d'entre eux, est le fait qu'ils sont considérés par les autorités, les ONG et les universitaires, comme faisant partie de la vague d'émigration du Tiers-Monde en Turquie, et ne se distinguent ainsi des vagues migratoires précédentes que par leur plus grande pauvreté et leur « ignorance » des usages citadins. Une fois entrés dans le monde urbain, ils ne sont qu'une partie d'une histoire plus vaste, celle

du développement et du capitalisme mondiaux, dans laquelle les abus spécifiques dont ils ont fait l'objet, et les problèmes majeurs causés par leur « migration » sont passés sous silence.

Quand on étudie ces populations, ce sont habituellement leurs conditions de vie, leurs problèmes et la façon dont elles doivent assurer leur survie immédiate qui retiennent le plus l'attention. Généralement, la terminologie avec laquelle elles sont analysées est celle de la marginalité et de l'exclusion. Placées dans des camps fermés, des enclaves, ou, si elles sont officiellement reconnues, assignées à résidence, leur stratégie de reproduction culturelle et de survie est sévèrement mise à mal. Comme Bauman (2004) le souligne, elles héritent de plus en plus d'un statut de « rebut » dans les pays où elles ont émigré. Les Kurdes déplacés, par contre, sont plus dynamiques et visibles dans les milieux urbains où ils résident désormais. Ils ont un rôle d'une importance croissante dans l'élaboration des politiques, des représentations et des cultures urbaines. Pourtant, selon moi, les universitaires et les politiciens, kurdes aussi bien que turcs, n'ont pas encore saisi de façon pertinente le sens de ce rôle.

Les Kurdes déplacés de force forment actuellement la base populaire la plus importante sur laquelle s'appuient les politiciens kurdes. Pour l'imaginaire national turc, ils deviennent aussi et de plus en plus, un symptôme important dans la ville. Pour le mouvement kurde, le simple fait que des millions de civils ont été privés de leur foyer, ont subi des violences et des abus, atteste l'injustice de l'État et dévoile son irrespect des droits de l'homme fondamentaux - un élément souvent utilisé par les groupes kurdes engagés dans des actions de lobbying et de négociations nationales et internationales. Dans le conflit entre les Kurdes et l'État turc, les corps blessés et violentés témoignant de la violence étatique abondent, et le déplacement forcé a montré clairement que même les gens ordinaires et innocents tombaient sous le coup de la « loi ». D'un autre côté, les Kurdes déplacés ont aussi joué un rôle

majeur, en transportant le mouvement kurde, à l'origine régional, dans l'espace urbain et national. La visibilité des Kurdes dans la ville, comme activistes politiques et bénéficiaires d'allocations de base a déstabilisé l'identité dominante des institutions de l'État et celles des « vrais » citoyens, dont les anciens migrants.

Même dans le champ usuel de la politique sociale moderne pour la migration et de la pauvreté, la population kurde a transformé les termes avec lesquels cette politique fut élaborée en Turquie, par exemple en introduisant le mot, longtemps tabou, de « traumatisme » dans le vocabulaire des services sociaux et des ONG. Alors que les ONG et les institutions de l'État parlaient toujours, dans leurs discours antérieurs, de « sous-développement » et « d'arriération », pour concevoir de nouvelles stratégies de gouvernement dans les districts où la population kurde augmentait, ces Kurdes déplacés de force rappellent non seulement les exactions qu'ils ont subies, mais aussi celles du génocide arménien, depuis longtemps oublié, ainsi que tous ces villageois qui ont été forcés de quitter leur région natale, en raison de difficultés économiques et d'un imaginaire de la modernité. Cela oblige beaucoup à affronter un sentiment de culpabilité générée par l'histoire violente de la Turquie, une histoire et une oppression auxquelles ils ont aussi contribué. En d'autres termes, la visibilité kurde dans la ville n'est contenue que difficilement dans les discours sur le sous-développement, ou sur une prétendue menace régionale, avec lesquels on a toujours encadré et traité l'ethnicité, et la distinction entre mondes rural et urbain. Dans le contexte turc, la question formulée par Das doit être reposée dans ces termes : « Comment les sujets de cette expérience apprennent à investir le monde, ou à le réinvestir dans une posture de deuil ? » ; mais il s'agit aussi de dire comment le sujet de cette expérience a ainsi recréé le monde où il vit, et l'a transformé par cette posture.

La difficulté à laquelle nous avons à faire face pour répondre à ces

questions est que la population kurde déplacée ne constitue pas un groupe homogène, qui peut être aisément défini et décrit. Au contraire, il est très difficile d'évaluer de manière cohérente les problèmes qu'ils ont eu à résoudre, les stratégies de survie qu'ils ont développées, leur changement d'identité, leurs désirs, ou les formes nouvelles d'appartenance/non-appartenance à un groupe. Il ne serait pas plus pertinent de suggérer qu'ils formaient un groupe homogène avant leur déplacement. Et de façon plus essentielle, leur relation avec la guérilla kurde en particulier, et avec le mouvement de résistance kurde en général, montre une énorme diversité qui affecte aussi les tropes avec lesquels ils racontent leurs expériences passées et présentes. Tandis que ceux qui sont étroitement liés au mouvement parlent en termes d'idéologie, et de manière informelle vivent leur déplacement comme un « sacrifice » pour le mouvement, et comme un épitome des injustices subies de la part d'un Etat nationaliste, ceux qui ont des relations plus ambiguës avec le mouvement parlent de leur passé, aussi bien que de leur présent, comme d'un combat individuel quotidien, comme le fait d'avoir été rayé de la vie, dans une histoire qu'ils présentent comme étant le lot de tous les pauvres et des plus faibles, sans distinction d'origine, de passé et de nationalité. Pour ces gens, ni le village natal ni la ville n'ont été un lieu d'appartenance. Comme le déclarait l'un d'eux : « C'est ainsi et cela sera toujours ainsi. Toutes les fois que j'ai posé une brique pour bâtir un foyer, il y a toujours eu quelqu'un pour le détruire. »

Les liens que les Kurdes déplacés entretiennent avec le mouvement ont aussi évolué après leur arrivée en ville, en raison de la discrimination et de la pression policière auxquelles ils ont à faire face, et aussi de l'aide qu'ils ont reçue de leurs parents et des autres Kurdes. Tandis que certains devenaient plus militants et plus actifs politiquement, d'autres restaient en dehors de la communauté kurde, autant par peur d'une exclusion et d'une marginalisation encore plus grandes dans l'espace urbain qu'en raison des « trahisons » de leur parentèle. Par ailleurs, les

lieux d'arrivée des personnes déplacées ont joué un rôle important dans la manière dont leurs expériences passées et présentes sont interprétées, et dans les solutions recherchées. Par exemple, ceux qui sont partis vers les centres urbains proches de leurs villages, et sont donc restés dans la région kurde, désirent encore rentrer chez eux. « Le recouvrement du passé » forme un imaginaire autour duquel leurs activités politiques et sociales sont centrées. Ceux qui ont émigré vers les grandes villes, telles Izmir ou Istanbul, ont noué des liens plus étroits avec la société urbaine et sont plus enclins à chercher des solutions dans la sphère de leur nouvel habitat citadin.

L'analyse qui va suivre est fondée sur des enquêtes dans un district d'Istanbul où la population déplacée a moins d'espoir de rentrer, et le désire moins aussi, ayant plus tendance à s'intégrer dans la communauté urbaine. Bien que beaucoup d'entre eux aient exprimé tout d'abord leur désir de revenir, au fur et à mesure que nous passions plus de temps ensemble, ils avouaient que vivre en ville leur offraient aussi plus d'occasions à saisir, et plus de liberté, surtout dans les relations entre hommes et femmes. Par ailleurs, beaucoup de personnes avec qui j'ai parlé ont des liens étroits avec des organismes urbains, et dépendent des services de la ville, même si ces liens ont été établis via leur appartenance à la communauté kurde. Ils montrent différents degrés de proximité et de problèmes politiques et idéologiques avec le mouvement kurde. Néanmoins, tous partagent le sentiment d'appartenir à une communauté opprimée et sont engagés dans une certaine forme de politique ethnique.

Durant mon enquête « formelle », j'ai collecté les récits autobiographiques de 15 femmes kurdes déplacées. La façon dont elles racontaient leur histoire, en tant que de témoins, faisait de moi l'accompagnatrice de ces témoignages. Témoigner, en d'autres termes, devint le trope par lequel nous communiquions et établissions nos relations. Je m'étais présentée à elles comme Turque, mais expliquant immédiate-

ment après mon « but » et ma volonté de les écouter. Malgré toutes les différences qui sous-tendaient nos relations, partager le témoignage de ce qu'elles avaient vue et entendue, refondait la communauté à laquelle nous appartenions, elles comme moi. Être témoin de la souffrance de « l'autre » entraîne un besoin urgent d'agir. J'affirme que c'est par l'élaboration de « voix-témoins » et du sentiment d'urgence qu'elles font naître, que de nouveaux discours et de nouvelles formes de relations devront être établis, exprimés, discutés et représentés par le mouvement kurde comme par l'Etat, s'ils veulent une paix durable, comme ils le prétendent dans leurs déclarations publiques. Je crois aussi que cette volonté n'aidera pas seulement les gens à vivre ensemble après cette violence, mais peut aussi former une base pour réécrire l'histoire moderne turque, en y incluant ses deuils, et pour re-signifier l'espace urbain en tant que lieu de perte, et par conséquent pour développer un langage qui prendra en compte les chapitres longtemps occultés de l'expérience de la modernité en Turquie.

L'élaboration de la voix-témoin et les subjectivités liées au sexe du témoin

« Notre village est un grand village de 200 maisons, aussi un poste de sécurité y a été installé. C'était au milieu de juin, en 1993. Parce qu'il fait très chaud en été, mon père et mes frères étaient sur le toit. Soudain, il y a eu une explosion. D'abord, nous n'avons pas compris ce qui arrivait. Les gens couraient dans tous les sens. Nous avons regardé par la fenêtre. Quelqu'un dans la rue nous a dit de rester à l'intérieur. Les soldats ont tiré en direction du village. Nous ne savions pas où était mon père. Ma mère a entendu crier que mon oncle avait été touché. Je suppose que mon père a dû aller le chercher. Jusqu'au matin nous sommes restées sous le lit. Les tirs ont continué. Au matin les soldats nous ont tous emmenés sur la place du village. C'est là que ma mère a vu le corps de mon père. Ils nous ont dit de quitter le village. Ils ont tout

brûlé en criant que nous aidions les terroristes. Nous avons appris plus tard que des hommes du village ont enterré secrètement les morts après que nous avons été obligés de partir. »

« Mon mari ne peut plus parler : il a été arrêté et torturé plusieurs fois. Je ne sais pas de quoi il était accusé. On vous reproche toujours quelque chose. Peu de temps après sa dernière arrestation, les soldats sont venus au village. Ils nous ont tous emmenés sur la place du village. Ils nous ont demandé si nous étions d'accord pour devenir gardiens de village. Nous avons dit non. Alors ils ont brûlé toutes nos maisons et nous ont obligés à partir. Nous sommes allés de village en village, de la maison d'un parent à un autre. Personne ne voulait de nous plus de deux jours. Nous sommes venus ici. Regardez les murs nus, les pièces vides. Il n'y a rien. Nous n'avons rien. Et mon mari ne peut plus parler, ni travailler, ni sortir. Peut-être à cause de la torture. »

Les récits dans lesquels ces hommes et femmes kurdes dépeignent la violence qu'ils ont subie ne sont pas les effets immédiats et directs de cette violence. Au contraire, comme l'ont exposé de nombreux chercheurs, l'effet immédiat de la violence est la perte de la narration et du langage (Jackson 2002, Scarry 1985). Après que leur vie quotidienne a été fracassée par une violence inattendue, beaucoup de gens trouvent difficile de parler de leur expérience et de se re-liaer au monde, temporellement et spatialement, par le biais de la narration. Comment la parole est regagnée, et sous quelle forme leur expérience est communiquée, dépend beaucoup des institutions et des communautés qui s'approprient les souvenirs et les identités d'un peuple opprimé. Dans le contexte récent de la Turquie, ce sont les partis et les institutions créés par les activistes kurdes qui s'approprient les souvenirs et l'identité des Kurdes déplacés.

Dans le district où j'ai fait mon enquête, c'est le HADEP (maintenant le DEHAP), le parti politique des Kurdes, qui fut le premier espace où des

hommes et des femmes de situations diverses vinrent se socialiser. Il fut aussi le lieu où l'identité kurde se politisa. Le HADEP avait une branche locale où j'ai mené mon enquête. Il organisait surtout des réunions de quartier, où des activités culturelles, telles que la danse et la musique, jouaient un rôle crucial.

Une autre fonction importante du HADEP fut la mobilisation des Kurdes habitant dans ce district pour participer aux grands meetings politiques, tels que Newroz ou la Fête du Travail le 1er mai. Le HADEP fournissait un réseau aux Kurdes déplacés par lequel ils pouvaient accéder au logement et au travail. En d'autres termes, tout en politisant l'identité kurde et en fournissant les moyens d'imaginer une communauté kurde, le HADEP joua parfois aussi le rôle d'une association basée sur l'origine géographique des migrants, et fournissant aux personnes déplacées un réseau qui leur facilitait l'installation en ville. Le HADEP eut ainsi un rôle clef dans la vie des femmes kurdes, comme point d'entrée initial dans la ville, et sûrement avant cela. Il eut aussi une influence énorme dans la mise en forme des récits du passé. Une autre organisation qui joua un rôle-clé dans la vie de ces migrants est GÖÇDER, une association qui a pour but d'aider les Kurdes déplacés et qui fait du lobbying au niveau international pour la reconnaissance de ces déportations massives et forcées, ainsi que pour le retour des migrants dans leur foyer. Pour le DEHAP (HADEP) comme pour GÖÇDER, la figure de la femme kurde déplacée et victime est cruciale pour témoigner de la violence étatique. Pour ces deux organisations, les femmes kurdes déplacées sont les lieux de mémoire de la violence de l'Etat, de la perte et de la domination. C'est par une documentation intensive, la collecte étendue de témoignages de personnes déplacées, des rencontres internationales et des événements culturels, que le DEHAP (HADEP) et GÖÇDER tissent les différents récits des femmes kurdes en une seule narration de la souffrance.

Raconter l'histoire d'un traumatisme, comme le souligne Michael

Jackson (2002), est difficile, non seulement en raison de l'effet de fragmentation qui affecte les notions de temps et de lieu chez la personne traumatisée, mais aussi parce que le récit implique un échange d'émotion/compassion dans lequel beaucoup ne souhaitent pas s'engager. Les hommes, par exemple, parlent moins volontiers de leur souffrance, car cela pourrait nuire à leur autorité en faisant d'eux des sujets blessés, qui déclenchent intervention et compassion. Dans le cas des Kurdes migrants, cela a induit une division sexuée dans mon travail. Les récits des hommes tournent plus autour des activités politiques dans lesquelles ils sont engagés, tandis que les récits des femmes évoquent les abus que la communauté a subis. Plutôt que de parler de leur seule vie personnelle et de leurs sévices, elles relatent les blessures dont souffrent d'autres personnes, plus significatives (voir aussi Ross 2001).

La structure et le contenu des souvenirs liés à la déportation, quand ils sont narrés individuellement, sont très similaires à ceux des réunions et des autres sources de documentation. Leur force vient de ce qu'ils sont répétés encore et encore dans différents contextes. Les femmes assistent à tous les meetings et racontent leur histoire presque sans aucun changement. Même dans les rencontres politiques ou universitaires, où « l'objectivité » et le « formalisme » dominent dans les discours, les femmes créent des occasions de parler de ce qu'elles ont vu. Par ailleurs, la mise en forme du récit de ces souvenirs de violence est également identique, jusque dans les moments où elles se lamentent et ceux où elles font des déclarations d'ordre général. Le fait que les narrations répétées de ces violences suivent un même schéma, ne les rend pourtant pas moins authentiques pour les récitantes, pas plus que pour leur auditoire. En fait, c'est cette répétition qui donne à ces représentations un sens politique. La répétition fait de ces différentes voix de femmes une voix unique, la voix d'une femme kurde.

Ces récits de violence dans la bouche des témoins les aident à se reconstruire comme agents politiques et êtres socialisés. Cette forme de

réagencement politique fait des corps et des lieux les emplacements du deuil, et re-signifie les deux dans des espaces où l'injustice est répertoriée et inscrite. Dans ces récits publics, l'histoire moderne, la loi de l'État dominant, tout comme la signification majeure de la division campagne/ville, sont replacées dans une perspective ethnique. Je crois aussi qu'un nouvel ajustement ouvrirait un troisième espace dans la ville turque, où l'histoire ne serait plus racontée en termes de domination et de victime, selon les conventions requises. De plus, bien que de telles identités soient générées à l'intérieur de la communauté kurde, et avec les moyens développés et validés par les pratiques et le discours du nationalisme kurde, elles sont aussi sexuées, et par conséquent, ont servi à remettre en question les relations entre les sexes. Cependant, je ne pourrais détailler ce dernier point dans cet article.

Narration de la violence

« Nous étions des paysans. Nous vivions, nous avons des espoirs. C'était notre foyer. Mais en 1995 à cause du terrorisme ils ont brûlé notre village. Et croyez-moi, quand je vous dis qu'ils ont fait ça pour rien. Même si vous m'amenez devant le président, je dirais la même chose. Nous n'étions pas coupables. Croyez-moi. Nous n'étions pas coupables. Notre village était près du centre. Nous n'avons jamais vu un terroriste. C'était pour rien. Pourquoi ? Parce qu'ils veulent que cette région disparaisse. Les soldats sont venus et ont tout brûlé. Des soldats ont eu pitié et ont laissé des familles emporter quelque chose pour se vêtir. Certains sont partis sans rien. Notre chat est resté dans la maison et a brûlé aussi. Un Etat ne fait pas de telles choses. Mais je vous le dis. Croyez-moi : l'État nous a fait ça. Nous sommes venus ici. Nous ne faisons que souffrir. Mes fils sont diplômés. Mais quand ils disent qu'ils viennent de cette région, les gens leur ferment la porte au nez. Nous sommes citoyens de Turquie. L'État ne devrait pas faire de discrimination contre nous. Qu'est-ce que nous pouvons dire d'autre ? Quelle

autre histoire je peux raconter ? Mon mari est mort de chagrin après que nous sommes venus ici. »

« Eh bien je peux vous dire que j'étais heureux au village. Nous avions tout. Mes fils allaient à l'école. Nous avions de l'argent. Nous avions des pâtures vertes et un beau pays. Tout poussait là-bas. C'était beau. J'avais des amies et un bon mari. Je ne sais pas si vous connaissez le travail de fermier. Mais nous avions tous les équipements pour ça. Surtout dans les dernières années, les choses s'étaient considérablement améliorées. Nous avions l'eau et l'électricité. Nous n'avons fait de mal à personne. Nous vivions en paix. Nous n'avons pas de raison de quitter le village. S'il n'y avait pas eu l'Etat. Ce qu'ils ont fait était sans raison. »

« Vous connaissez la vie au village. Ce n'est pas comme si vous aviez tout. Mais c'est vraiment mieux qu'ici. La neige en hiver. La verdure au printemps. C'est votre foyer. Votre patrie. Qu'est-ce qui peut être meilleur que votre patrie ? Vous avez votre maison à vous. Vous fabriquez vos lits. Les aliments sont produits par la maison. De vrais légumes et de vrais fruits. L'eau est gratuite. De belles montagnes. Nous avons tout perdu. Nous n'avons rien pu prendre quand ils ont brûlé les villages. Tout a été détruit. Les maisons, les animaux. C'était il y a quatre ou cinq ans. Je me réveille toujours croyant que je suis là-bas. Et puis je me souviens. Je suis ici. »

Dans les récits de violence de ces hommes et de ces femmes, le village d'origine est présenté comme un endroit paisible et heureux. Ses pâtures, les champs et l'eau, la nature du village, ses relations sociales, tout comme ses pratiques culturelles spécifiques, telles que la préparation de la nourriture, le travail de fermier, les formes de socialisation, sont décrits dans les moindres détails. Dans son analyse des récits de la Partition, Chakrabarty (2002) avance que si l'Histoire explique les périodes de violence de façon cohérente, les présentant comme la

cause d'événements antérieurs, les gens se souviennent de cette violence comme un fait inattendu et irrationnel. Ils mettent l'accent sur l'événement violent en le présentant comme un fait inexplicable, troublant le paradis d'une vie paisible. Ce que Chakrabarty observe dans les récits de la Partition s'applique aussi aux récits autobiographiques des Kurdes déplacés. Souvent, leurs souvenirs du conflit se déroulent à partir de leur vie dans leur région natale, jusqu'à ce que l'État survienne. La vie paisible dans le village est progressivement perturbée par les forces armées, via la création d'un poste militaire, de fréquentes visites des soldats au village, tout comme le blocus qu'ils imposent aux villageois en contrôlant ce qu'ils achètent et rapportent chez eux. Pourtant, l'irruption des soldats dans le village et son incendie surviennent toujours de façon inattendue. Et c'est non seulement ces actes en eux-mêmes, mais aussi la façon dont ils sont commis, le rassemblement des villageois sur la place du village avant que les maisons soient brûlées, ou bien le fait qu'on ne les laisse même pas emporter quelque chose hors de leur maison, les tueries d'animaux, tout cela est présenté comme irrationnel, cruel, inexplicable. Les scènes de violence sont dépeintes comme un rappel objectif des faits, en rapportant de façon strictement chronologique ce qui a été dit et tout ce qui s'est passé. Cette distance envers le passé définit le présent à l'intérieur de ces récits. Le présent est simplement un espace de remémoration et n'a de valeur qu'en ce qu'il contient les traces du passé.

Chakrabarty dit que ce type de récits dépeignant un âge d'or passé, interrompu de façon irrationnelle et inattendue par la violence, est un fait important dans la construction du nationalisme hindou bengali. Il pense qu'en écrivant le conflit passé, ce passé est exempt de toute forme de différence et d'altérité. Ces récits finissent par produire un « ressentiment des communautés » qui imaginent et désirent aussi un futur qui ne laisse pas de place à la différence. Dans le cas des récits qui nous occupent, par exemple, on pourrait avancer que, bien que l'État ait toujours été présent dans le village, sous forme d'écoles, de

dispensaires et d'élections, ils relient chronologiquement l'arrivée de l'État et la rencontre avec la différence ethnique, incarnée dans les soldats, à ces actes de violence et d'irrationalité. On pourrait alors avancer que les récits de déplacement que produisent les Kurdes sont aussi des formes de nationalisme ethnique.

Cela pourrait être en partie vrai, comme je l'ai expliqué plus haut. La vie quotidienne des narrateurs est – contrairement à la population hindoue bengali – un contexte urbain où l'identité dominante reste celle de l'État turc et de sa population. Mais on peut détecter d'autres conclusions que celles de Chakrabarty. Car c'est l'acte de mettre en scène ces histoires dans un espace et un temps socialement et historiquement donnés et c'est l'effet de ces récits dans ce temps et cet espace, plus que leur contenu, qui doivent retenir notre attention. C'est une fois que le processus de l'après-conflit est intégré dans la vie quotidienne de façon visible, que l'on peut repenser les reformatons de l'espace urbain et la politique envers les Kurdes déplacés de force.

L'État

Avant tout, ces récits fournissent une information importante sur l'identité dominante de l'État. L'État, dans ces récits, n'est pas ce qui garantit vos droits et votre sécurité, mais ce qui y met fin et décide qui il faut tuer ou non et quelle forme de vie doit être détruite ou préservée. Dans un pays où après chaque catastrophe survenue les gens demandent : « Où est l'État ? », et où les « problèmes » contre « l'ordre » sont toujours présentés comme une absence d'État, l'expérience et les récits des Kurdes déplacés constituent un savoir empoisonné pour quelqu'un qui ne veut pas les entendre. De plus, les récits ne rendent pas responsables d'injustices seulement l'État et sa loi, mais aussi les règles sociales de la ville:

« Depuis que nous sommes venus ici personne ne nous a donné un logement à louer. Ils disent « vous avez trop d'enfants. » Ils disent « nous ne voulons pas de Kurdes. »

« Ceci et cela. Nous sommes tous locataires sur cette terre. Ils ne savent même pas cette chose si simple. Je suis allée chez le docteur. Il m'a insultée. Si bien que j'ai choisi d'accoucher de mon enfant chez moi. Déjà cela fait mal. Pourquoi en plus être plus perturbée par des insultes ? Je suis allée à l'école de mes enfants. Le professeur n'a pas voulu me parler. Pourquoi ? Parce que je n'ai pas d'argent. Vous n'avez rien sans argent. Au village c'était dur aussi si vous n'aviez pas d'argent. Mais tout de même vous étiez quelqu'un. »

« Un jour j'ai emmené mon enfant jouer dans le parc. Ce type m'a appelée de la fenêtre. « Va t'en, pute », a-t-il dit. J'ai répondu : « Honte à votre âge. Ne parlez pas de cette façon à une femme ! » Il a dit : « Et si je le fais ? » Rien, que puis-je faire ? Rien. Avoir encore des problèmes ? Avoir mon mari battu ? Non. Je n'avais qu'à partir. »

« Ils disent que nous sommes ignorants. Aller à l'école c'est avoir de l'éducation ? L'ignorance c'est autre chose. L'ignorance c'est de ne pas respecter les droits de l'homme. De ne pas respecter les droits des femmes. Oh bien sûr, je ne sais ni lire ni écrire. Mais Dieu merci, je ne suis pas ignorante comme beaucoup de gens ici. Oui, nous vivons comme au village. Est-ce que nous avons voulu vivre ici ? Non. Ils disent : « Vous êtes exilés. » Est-ce que j'ai mérité l'exil ? Est-ce que j'ai fui ? Est-ce que j'ai commis un crime ? Non, je suis en exil. Je suis Kurde. J'ai été forcée d'émigrer. »

Questionnant à la fois l'identité dominante de l'Etat et de ceux qui sont impliqués avec cet Etat, des propriétaires de maisons, aux instituteurs, bureaucrates locaux et maires, le savoir empoisonné des Kurdes déplacés s'inscrit en faux dans la sphère urbaine. Selon ces récits, ce n'est

pas « l'absence de loi » en elle-même, mais les catégories décrétées entre ce qui relève de la loi et ce qui mérite des mesures exceptionnelles qui posent problème. Inutile de dire que dans la vie quotidienne, cette connaissance n'est pas absolue, mais est négociée et partagée stratégiquement.

Zeynep, une femme turque du coin qui a assuré le rôle d'amie, de guide et de professeur durant mon enquête de terrain et m'a accompagnée dans les entretiens, trouvait souvent difficile de faire partie de ce processus de témoignage, puisque contrairement à moi, endosser le rôle de témoin signifiait pour elle reconsidérer son propre sens de la marginalité et la façon dont elle en parlait, fondée sur sa vie de femme dans les marges urbaines. Après chaque entretien, elle me disait qu'elle ne croyait pas ce qui avait été dit. Était-il possible pour elle d'ignorer ce qui s'était réellement passé ? Est-ce que ce n'était pas le sort de tous les pauvres, d'être opprimés ? Est-ce que davantage de loi ne résoudrait pas tout ? Honteuse de ses propres doutes concernant ces récits, elle me demandait alors : « Et pourtant, que fait l'Etat maintenant ? Tout comme nous, ils doivent apprendre à vivre dans l'environnement urbain et oublier ce qui s'est passé. » Néanmoins, Zeynep est devenue plus tard une personne-clé en trouvant des solutions pratiques aux problèmes de plusieurs femmes kurdes auxquelles nous avons parlé, même après que j'ai cessé mon enquête de terrain.

Ce n'est pas seulement Zeynep qui fut transformée par ces témoignages. D'autres voisins, déclarèrent les femmes kurdes, les aidèrent considérablement, et comprirent leur différence :

« Mes voisins. Je les aime. Ils m'aident. Ils m'ont emmené voir le gouverneur local pour avoir mes attestations de pauvreté. Ils ont emmené mes enfants à l'hôpital. Ils m'ont trouvé du travail. Ils connaissent ma situation. Ils savent pourquoi je suis ici et pourquoi je n'ai rien, comment les autres m'ont traitée. »

De plus, dans ce que j'ai observé aux bureaux du gouverneur local, la migration forcée est un sujet fréquemment soulevé. Beaucoup des gens qui viennent ici pour demander des attestations de pauvreté qui leur donnent droit à des soins gratuits et à un soutien financier deux fois par an, sont des femmes kurdes déplacées de force. Il leur manque souvent les papiers qui prouveraient leur ancien lieu de résidence puisque leur ancienne résidence a tout simplement cessé d'exister. Les responsables locaux disent : « Comment peuvent-ils avoir des papiers ? Ils sont partis soudain, sans rien emporter. Aussi, nous devons arranger les choses, comme si elles les avaient. C'est seulement comme cela qu'elles peuvent avoir leur attestation de pauvreté. Mais ça ne résoudra rien. Tout ce qu'elles veulent c'est rentrer chez elles. » En d'autres termes, les responsables de l'État sont au courant de ce qui s'est passé et traduisent leur connaissance de terrain des catégories homogénéisées par l'État en ayant recours quelquefois à des moyens illégaux, tels que des « papiers arrangés. » A la lumière de ces expériences, le premier point qui pour moi requiert l'attention, est que parler des nouvelles politiques et des nouveaux espaces urbains en Turquie, et représenter l'arrivée du peuple kurde dans la ville, font naître des moments où la connaissance empoisonnée est reconnue par l'identité dominante de l'État, est négociée et fait partie des actions quotidiennes pour résoudre les problèmes.

La ville comme lieu de perte

Deuxièmement, ces récits posent le trope fameux de l'urbanisation dans l'imaginaire turc, avec les sujets modernes et nationaux qui ont été créés alors. Dans mon essai, ma thèse se fonde sur des entretiens autobiographiques avec 50 femmes migrantes et plusieurs responsables de l'État. J'ai avancé qu'en Turquie la migration et l'appartenance urbaine avaient été les premiers moyens par lesquels des sujets nationaux et modernes furent créés. En construisant l'histoire comme un

mouvement allant vers un but ultime, qui est de posséder une maison en ville, les femmes sont devenues les sujettes d'une chronologie progressiste et croient avoir joué un rôle dans le théâtre historique mondial. Ces femmes parlent d'une voix cohérente et confiante de leur vie et dépeignent leurs souffrances comme faisant partie du passé. Elles parlent de leur village natal en termes d'insuffisances et de privations, de dépendance et d'oppression. Contrairement à beaucoup de récits de migrants dans le monde, le foyer d'origine n'est pas un lieu où elles souhaitent retourner. Elles n'en parlent pas avec nostalgie, sauf pour mentionner les beautés de la nature. Elles sont heureuses d'avoir construit des maisons souveraines dont elles sont devenues les « ministres de l'Intérieur ». J'ai aussi noté que bien qu'elles aient encore à endurer toutes sortes de problèmes, elles manquent d'un langage pour les exprimer, puisque dans leurs récits, la position qu'elles se sont créées, comme personne souveraine et chanceuse, actrices de la modernité, ne leur permet plus de parler de leurs déceptions et de leurs souffrances autrement qu'en tant que privations relevant du passé. Les femmes qui au contraire n'ont pu atteindre le statut de propriétaire, parlent de leur vie en termes de privation, de blessure, dans une nostalgie inapaisée. Néanmoins, dans leurs récits, le village n'est pas non plus un endroit heureux. C'est plutôt le point de départ de leurs récits de dépendance, de victimisation et de souffrance. Alors que dans les récits des femmes kurdes qui ont été forcées d'émigrer, le village est une source de bonheur, un paradis, tandis que la ville est un espace de souffrance et de perte.

Au lieu d'en parler en termes de manque et d'absence, ou en terme d'authenticité, le village est réintroduit dans l'imaginaire urbain comme un espace vivant et dynamique où des communautés distinctes se reproduisent elles-mêmes. Le monde urbain n'est pas non plus caractérisé comme un espace de manque pour les individus. C'est plutôt la perte d'un certain mode de vie qui est ressenti et habité. De nombreux chercheurs en Turquie ont souvent affirmé que les communa-

tés émigrées en Turquie sont habituellement formées sur la base de la morale et des intérêts. Par exemple, des associations d'émigrés ayant comme origine un même village constituent des lieux où l'information est échangée, les métiers et les logements trouvés, des avantages politiques prodigués. Dans ces organisations et ces réseaux le lieu d'origine, lui aussi « perdu » en un certain sens, est utilisé comme une référence dans ces organisations et leurs réseaux, qui va permettre à quelqu'un son intégration dans la ville et lui donner le sentiment d'appartenir à une communauté morale distincte. Les caractères définis des communautés s'appuient donc sur un sentiment de perte, mais d'un autre côté, ce deuil peut être quelquefois anachronique. Cependant, l'espace de la perte et du deuil peut aussi être productif et faire croître un nouvel agencement politique. Cet agencement politique, selon Butler, amène les « corps au premier plan, il est inscrit comme un certain mouvement des corps, comme si « dire » était supplanté par se déplacer et se déplacer encore, sans aucune direction ni causalité, devenant sa propre représentation (p. 470). »

Danser le *halay*, participer au Newroz et au 1^{er} Mai, définit la visibilité des émigrés kurdes. Toutes ces actions re-signifient l'espace urbain comme le lieu d'une perte qu'il ne peut contenir, et relatent spatialement ce qui est perdu. Mais si l'État, les médias et les autres habitants de la ville définissent leur visibilité communautaire dans ces événements militants ou « non civilisés », on pourrait arguer que ceux-ci sont des mises en scène dans lesquelles les nouveaux acteurs politiques créés par la « perte » défient l'identité dominante de l'État et celle de l'espace urbain. Le second point que je voudrais souligner est qu'en parlant aujourd'hui de politiques urbaines, la perte et l'émigration forcées y sont incluses, et l'agencement politique qui s'est créé dans des formes de déploration collective doit être nommé et reconnu. La différence entre les « récits de village » des Kurdes déplacés et ceux de tous les autres migrants suggère que la migration aujourd'hui ne produit pas des sujets nationaux et « modernes », mais aussi des sujets ethniques,

politiques et « anachroniques » dans l'espace urbain. Par leurs actions de mise en scène, ils refusent d'évoluer dans l'époque progressiste de la modernité, mais spatialisent l'histoire à travers leurs actions collectives, exprimant une « forme de catastrophe », une chute pour laquelle il n'y a pas de rédemption, la dissolution même de la temporalité » (Butler, p. 469).

Un troisième espace pour le sujet émigré

Troisièmement, beaucoup de femmes et d'hommes kurdes refusent de parler d'une position dominante ou dépendante dans leurs récits. Ce n'est pas un désir de faire partie de la classe moyenne ou de posséder une maison qui s'articule dans ces récits, bien que dans mon « champ de travail », les récits semblent n'avoir de sens qu'en ces termes. Ce ne sont pas non plus des propos de victimisation, bien que toutes les stratégies d'installation urbaine dans mon « champ » revendiquent la position de victime.

J'ai mené un entretien avec une femme kurde qui avait perdu son mari durant l'évacuation. Elle avait cinq enfants dont deux d'entre eux avaient des malformations congénitales. Elle vivait dans une grande pauvreté. J'ai mené cet entretien avec Zeynep et Hacer. Hacer est une femme kurde, militante politique. Elle n'est pas venue à Istanbul par un déplacement forcé mais de son propre chef. Quand elle a entendu parler de mes enquêtes, elle a été très enthousiaste et s'est sentie elle-même assez « impliquée » pour me trouver « les femmes les plus opprimées de la région », car elle pensait que leurs récits seraient pour moi les plus éclairants. Nous avons visité plusieurs maisons jusqu'à cet entretien avec Ayse. Hacer insista pour qu' Ayse raconte l'histoire de la mort de son mari et l'évacuation. D'un autre côté, Zeynep souhaitait qu' Ayse me parle des difficultés pour une femme très pauvre de vivre ici. Ayse ne retint aucune de ces propositions et à la place fit raconter

par une de ses filles l'histoire de l'évacuation. Dès que sa fille eut fini de raconter, Ayse entama un chant de lamentation kurde. Elle dit après que si j'avais été kurde je n'aurais pu m'empêcher de pleurer durant la lamentation et me demanda de la faire écouter à mes amis kurdes. L'enregistrement au magnétophone devenait le moyen d'impliquer somatiquement d'autres Kurdes et d'intégrer le champ du deuil.

J'ai appris plus tard que sa fille, qui m'avait raconté son histoire, avait enregistré une chanson mise en musique par une chaîne de la télévision nationale. Elle avait participé au concours avec une chanson du groupe Yorum, un groupe de musique qui avait été arrêté plusieurs fois pour provocation et menaces contre l'unité de la nation. Ayse, comme sa fille, a choisi d'occuper un troisième espace, un espace de marginalité, et a noué des relations avec la dominance dans une position de différence plus que de dépendance et de privation. La technologie dans ce cas est utilisée pour accomplir cet engagement et pour inventer d'autres moyens d'être, plutôt qu'adopter ceux qu'offre la marginalité.

Un tel acte d'occupation d'un espace de violence dans une position de différence plutôt que de victimisation, et la re-signification du lieu et du contexte, dans ce que l'on peut appeler un lieu de perte, n'est pas seulement quelque chose dont on doit tenir compte dans ce qui est appelé le champ de l'expérience. Au contraire, c'est quelque chose qui se produit aussi dans les institutions modernes d'un État nation :

« Avant qu'ils évacuent le village, ils nous ont arrêté plusieurs fois. J'ai été convoqué au tribunal tant de fois ! Chaque fois, ils me disaient « Tu es ignorant. Tu es un villageois. Ils donnaient l'impression que j'avais fait ce que j'avais fait, sans réaliser. J'ai toujours refusé cela. Je ne suis pas ignorant mais oui, je suis un paysan. Je suis fier d'être paysan. Mon village est beau. C'est là d'où je viens et je l'aime. Il disaient : « Tu es ignorant, tu es un paysan, tu ne comprends rien. Pourquoi es-tu tombé dans ce piège ? » J'ai dit que je n'étais tombé dans aucun piège. « Je n'ai

fait de mal à personne. Demandez à ma famille et à mes voisins. Si j'ai fait du mal à quelqu'un, alors je suis ignorant. Non, c'était vous, qui nous avez fait du mal. Je refuse de vous reconnaître comme vous refusez de me reconnaître. »

Bien que, si l'on suit l'analyse de Chakrabarty, l'on puisse avancer que les récits de ces Kurdes déplacés forment la base d'une politique ethnique, je soutiens que ces mises en scène rendent aussi visibles et renomment les citadins et les ruraux, d'une autre façon. Leurs propos fabriquent un processus d'urbanisation et de modernisation, en même temps qu'un processus de perte. Refusant de parler en tropes de réussite ou d'échec, de souveraineté ou de victime, et occupant la position de témoins victimes de violations de la loi et d'injustice et d'irrationalité de la part des dominants, ils ouvrent un espace où la marginalité est signifiée comme une oppression plus qu'une privation. Leur visibilité dans l'espace urbain et les institutions, appelle à une reconnaissance de leur différence qui ne devrait plus jamais être catégorisée en termes d'ignorance, « d'arriération » ou de pauvreté, comme les récits de développement et de modernisation le font d'un autre côté, et en termes de suspicion ou de protection des citoyens, dans un discours sécuritaire et dominant, de l'autre côté.

Conclusion

En 2001, quand j'ai commencé d'étudier l'émigration forcée, j'ai d'abord visité GÖÇDER (l'association sociale et culturelle des migrants) qui conserve énormément de traces de cette émigration forcée et collecte les témoignages des évacuations. Pour la préparation d'une rencontre internationale, GÖÇDER avait envoyé un de ses membres photographier les villages évacués. A son arrivée, nous avons tous regardé les photographies qu'il avait prises. Plus aucun village n'était visible. A la place, il avait pris des dizaines et des dizaines de vues des montagnes. C'était

une époque où la figure du guerillero dans les montagnes promettait un futur prophétique, qui dominait l'imaginaire nationaliste kurde. Maintenant, c'est la figure de la femme kurde déplacée et opprimée qui a commencé de dominer. La femme kurde déplacée fait partie de la vie quotidienne, échangeant ses récits dans l'espace urbain. Sa réappropriation de l'espace de violence promet un futur diagnostique si son témoignage est pris au sérieux. Nous devons apprendre les façons de faire face et de vivre avec cette perte.

Trad. Sandrine Alexie

Références

- Bauman, Zygmunt** (2004). *Wasted Lives : Modernity and Its Outcasts*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Butler, Judith** (2003). « Afterward: After Loss, What Then ? » in Loss, David L.Eng and David Kazanjaian (eds.). Los Angeles: University of California Press..
- Chakrabarty, Dipesh** (2002). *Habitations of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Das, Veena** (1997). « The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity » in Violence and Subjectivity, Veena Das, Arthur Kleiman, Margaret Lock, Memphela Ramphele and Pamela Reynolds (eds.). Los Angeles: University of California Press.
- Das, Veena** (2003). « Trauma and Testimony: Implications for Political Community » in *Anthropological Theory* 3 (3).
- Daniel, E. Valentine** (1996) Charred Lullabies: «Chapters» in : *An Anthropology of Violence*. Princeton: Princeton University Press.
- Jackson, Michael** (2002). *The Politics of Storytelling*. Museum Tusulanum Press. University of Copenhagen.
- Hooks, Bell** (1990) *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Toronto: Between The Lines.

Malkki, Lisa (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Mbembe, Achille (2003). « Necropolitics » in *Public Culture* 15 (1).

Ross, Fiona (2001). « Speech and Silence: Women's Testimony in the First Five Weeks of Public Hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission » in *Remaking a World*, Veena Das, Arthur Kleinman, Margaret Lock, Memphela Ramphela and Pamela Reynolds (eds.). Los Angeles: University of California Press.

Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain: the Making and Unmaking of the World*. NewYork: Oxford Press.



Le PKK après la capture d'Öcalan

Phénomène charismatique et mythes politiques au sein du mouvement kurde

Depuis 1998, la composante la plus visible du mouvement national kurde de Turquie - le PKK, *Partiya Karkêren Kurdistan* - a subi un certain nombre de recompositions importantes, prenant le nom de KADEK (Congrès pour la démocratie et la liberté du Kurdistan) en avril 2002, puis celui de Kongra-Gel (Congrès du Peuple kurde) début novembre 2003, pour enfin synthétiser son nom en PKK-Kongra-Gel^[1] en avril 2005. S'il est encore évidemment très tôt pour commenter ces épisodes récents, il nous semble possible de revenir sur le déroulement de l'arrestation d'Abdullah Öcalan, le chef du PKK, et sur les implications que ces événements ont pu avoir sur le mouvement lui-même. Plus précisément, nous souhaiterions montrer que le PKK subit depuis l'arrestation d'Öcalan une crise majeure qui l'a conduit à redéfinir radicalement son idéologie, ses discours et ses modes d'action. Dans une perspective compréhensive, nous définirons ici la crise comme une *déstructuration rapide des systèmes de croyances, de représentations et*

Olivier GROJEAN

(EHESS, Paris -
Université de Lille 2)

Bülent KÜÇÜK

(Humboldt Universität,
Berlin)

¹ Le Kongra-Gel étant devenu *de facto* l'aile politique de l'organisation militaire PKK.

d'action institutionnalisés dans les interactions entre individus d'un même groupe. Elle apparaît lorsque les acteurs sont dans une telle situation de blocage que les repères élaborés socialement ne permettent plus de définir la réalité comme crédible, compréhensible, et susceptible d'être transformée par les modes d'action existant. Cette crise, qui a évidemment plusieurs facettes, est aussi le fruit d'une multitude de facteurs socio-historiques et s'inscrit tant dans une temporalité de très court terme que dans la longue durée. L'arrestation d'Öcalan a en effet constitué plus qu'un événement parmi d'autres : elle est venue questionner l'ensemble des fondations historiographiques du parti, sa raison d'être et son avenir, et a ainsi constitué pour le chercheur un « moment » d'observation privilégié du mouvement. Or, après avoir été ébranlés par les événements de février 1999, la position d'Öcalan dans l'espace symbolique de la cause kurde, l'architecture de l'organisation et plus globalement les mythes institués au sein du mouvement se sont très rapidement reconfigurés, tant sous l'effet de bricolages pragmatiques que sous la pression du contexte régional et international. Nous verrons que ces éléments - charisme d'Abdullah Öcalan, mythe de l'organisation et imaginaire de la lutte armée de libération - constituent toujours des repères significatifs pour une partie importante de la population kurde en Europe comme en Turquie, en ce qu'ils continuent d'orienter fortement les processus de définition sociale d'une certaine réalité. S'ils subissent évidemment un processus d'érosion et sont aujourd'hui très instables^[2], ils sont loin d'être délégitimés par la crise actuelle : un certain nombre d'intérêts contradictoires et de tactiques divergentes, internes et externes, les ont en effet souvent confortés et continuent de les justifier, alors même que la temporalité actuelle du Moyen-Orient ne laisse le choix qu'entre une navigation à courte vue dans un objectif de survie d'une part, et la perspective toujours plus proche d'une victoire au moins partielle d'autre part (création d'un État kurde en Irak et résolution du problème kurde en Turquie par le processus d'intégration européenne). Après avoir d'abord rappelé la manière dont s'est constitué le charisme d'Öcalan au sein de l'organisation et du mouvement national kurde, nous analyserons le déroule-

ment précis de cette crise afin de cerner les dynamiques internes et les reconfigurations de pouvoir successives qu'elle a engendrées au sein du parti. L'étude du système discursif et des modes d'action du mouvement pourra enfin mettre en lumière les logiques contradictoires et ambivalentes qui ont pu et peuvent encore permettre de mettre en cohérence histoire, mythe et organisation.^[3]

Phénomène charismatique et mythes politiques du PKK

En conclusion d'un récent ouvrage sur le mouvement national kurde de Turquie (White, 2000), Paul White tentait de cerner les différents éléments pouvant affecter le Parti des Travailleurs du Kurdistan après la mise à l'écart de son leader historique. L'arrestation d'Öcalan n'allait-elle pas constituer une rupture entre le parti kurde et sa base ? En particulier, la question du phénomène charismatique, que White analyse tout au long de sa démonstration, semblait ouvrir des pistes de réflexions quant à la nature de la crise que traverse aujourd'hui le PKK. Rappelons que Max Weber distingue trois types de domination idéales-typiques (c'est à dire « pures », que l'on ne retrouve pas sous cette forme dans la réalité) : la domination rationnelle-légale, la domination traditionnelle et la domination charismatique, qui repose « sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne » (Weber, 1995, p. 289). Cette dernière

² Du fait de nombreuses tensions internes au mouvement, d'un contexte régional et international très incertain et de l'europanisation (très progressive) de la question kurde.

³ Cet article se fonde sur une série d'entretiens semi-directifs et non directifs effectués entre 1998 et 2004. Il a également pu bénéficier des résultats de deux études quantitatives différentes sur les manifestations kurdes en Allemagne entre 1979 et 2000 (Küçük, 2002) et en Europe entre 1991 et 2001 (Grojean, 2001).

est à envisager comme un phénomène extraordinaire : « la domination charismatique, qui n'existe pour ainsi dire, que *statu nascendi*, est amenée, dans son essence à changer de caractère : elle se « traditionnalise » ou se rationalise » (Weber, 1995, p. 326). Si la transmission du charisme à un successeur restait pour White une option peu probable, notamment parce que la nouvelle direction, incarnée par Cemil Bayik, ne paraissait pas en mesure de reprendre ce type de domination à son compte, la routinisation du phénomène charismatique, qui consiste en l'institutionnalisation du charisme dans des règles édictées par l'organisation, était davantage retenue. Comme le remarque en effet White (*Ibid.*, p. 177-179 et p. 214), il semble bien que l'appareil bureaucratique du PKK, les règles ayant valeur de loi instaurées au cours des vingt années de son existence, de même que l'organisation d'élections en vue de la constitution d'organes de type « législatif » en Europe ont permis un début de rationalisation de la domination du PKK, c'est à dire la naissance d'une croyance de la population kurde en la légitimité de certaines règles édictées par le parti. A partir des événements de 1998-1999, White pariait ainsi plutôt sur la continuation de la domination charismatique d'Öcalan malgré son arrestation (*Ibid.* p. 189-191), affirmant que « le charisme ne cesse d'être une qualité personnelle ; il le reste même dans la mort » (*Ibid.*, p. 215).

Reprenant la distinction d'Hobsbawm (1971) entre les « *primitive rebels* » et les mouvements révolutionnaires nationalistes qui peuvent émerger dans des contextes de modernisation rapide d'une société traditionnelle (capitalisme, construction de l'Etat-nation), White montre en effet que le PKK tire sa source des nombreuses révoltes kurdes de la première moitié du XX^{ème} siècle (mouvances politico-religieuses à tendances millénaristes) et de la gauche turque des années 1970 (marxisme-léninisme à tendance stalinienne). L'exclusion des Kurdes - en tant que Kurdes - de la citoyenneté turque, et plus particulièrement les conditions économiques et politiques des régions kurdes, ont été selon lui des facteurs déterminants dans la renaissance du nationalisme

kurde dans les années 1960 et 1970 : le PKK aurait ainsi répondu aux attentes et dispositions d'une société touchée de plein fouet par une angoisse liée à la modernisation rapide (exode rural, individualisme, transformation des structures sociales), au sous-développement et à la répression. L'idéologie de l'*homo kurdicus* théorisée par Öcalan aurait ainsi pu se diffuser au sein des militants de la première heure, mais aussi d'une partie non négligeable de la population kurde. Or, si le contexte historique de cette diffusion est bien analysé (White, 2000, p. 162-174), il n'est que peu relié à la problématique qui semble essentielle à l'auteur, celle du phénomène charismatique et de la mobilisation. White tend alors selon nous à surestimer le rôle mobilisateur de l'idéologie de l'« homme nouveau » tout en sous-estimant les effets de la diffusion d'un imaginaire de la lutte armée, au sein duquel la figure d'Öcalan va prendre une place de plus en plus importante : si s'engager dans la guérilla est bien dans les années 1980 s'engager dans *l'armée du PKK*, on s'engage dans les années 1990 dans *l'armée d'Öcalan*⁴. Plus précisément, cela signifie que le personnage d'Öcalan s'est d'abord imposé comme le garant d'un certain mythe politique.

⁴ Le début des années 1990 est une période charnière : purges, guerre non conventionnelle mise en œuvre par l'État turc, échec de la transformation en une « nation en arme », échec des « zones libérées » ou de la mobilisation dans les villes de l'Ouest ont en effet participé de l'affaiblissement symbolique de l'organisation et du renforcement parallèle de la référence au chef.

Ce mythe politique, compris ici comme l'ensemble des éléments symboliques collectivement produits par les discours et les pratiques des acteurs, a permis de dé-complexifier et d'organiser le monde afin de définir et d'interpréter le réel comme crédible, susceptible d'être nommé et transformé : « le

Kurdistan est une colonie qu'il faut libérer à la fois des États impérialistes (Turquie, Iran, Irak, Syrie) et des structures féodales traditionnelles ; c'est par la révolution populaire et la lutte armée que cette libération nationale débutera ». Donnant un sens au présent, reliant le passé à l'avenir dans une vision souvent téléologique du monde, ce mythe s'est également institué en principe de la définition des identités individuelles et collectives en établissant des frontières entre ceux qui y « croient » et ceux qui n'y « croient » pas⁵. Mais Öcalan est également devenu la clé de voûte d'un système de croyance et d'obéissance à ce mythe. La référence à Apo soutient et imprègne ainsi l'ensemble des éléments de cette architecture coercitive, et en premier lieu les discours, sous la forme contraignante d'un système de frontières symboliques, ou plus précisément de référents sacrés : il est par exemple possible de tout dire tant que l'on ne nuit ni à Apo (oncle) - également qualifié d'*Önderlik* (présidence)- ni à l'organisation (les *Apocular*, partisans d'Apo). Tenir un discours alternatif à celui de la hiérarchie relève inversement d'une mauvaise compréhension, d'une interprétation erronée des propos d'Öcalan. L'autocritique, qui conduit à renoncer à un certain vocabulaire, permet alors de renforcer l'obéissance au chef. Mais la figure d'Öcalan s'est également instituée dans une multitude de pratiques, de l'hygiène de vie aux techniques de contrainte physique en passant par les rituels d'allégeance. Cette violence interne a notamment été légitimée par l'image du chef héroïque craint jusque dans les rangs de ses plus fidèles guerriers.

⁵ Sur les mythes politiques, voir Münkler, 1994.

⁶ Les premières déclarations d'Öcalan après sa capture furent : « J'aime vraiment la Turquie et le peuple turc. Ma mère était turque. Sincèrement, je vais faire tout mon possible pour vous rendre service » (*New York Time*, 21 février 1999, cité in Gunter, 2000, p. 852).

Soutenant toute l'architecture mythique et organisationnelle du parti, faisant tenir ensemble des personnalités différentes et des intérêts divergents au sein d'une « mouvance » PKK, la figure d'Öcalan s'est ainsi progressivement instituée comme garante de la cohésion du groupe et de la cause. L'arrestation du leader du PKK a en ce sens bel et bien constitué un événement dramatique pour la plupart des Kurdes qui croyaient, ne serait-ce que partiellement, aux mythes fondateurs de l'organisation.

L'arrestation d'Öcalan ou comment surmonter la crise ?

Dès le 16 février 1999 en effet, la plupart des sympathisants et militants du PKK ne voient plus en Öcalan le héros de la libération du Kurdistan mais l'opprimé (*mazlum*), la victime d'un complot international. En quelques jours, le symbole valeureux de la résistance kurde n'est plus qu'un homme comme les autres, entre les mains et à la merci de l'ennemi historique. Ce sentiment n'est pas ressenti uniquement par les proches du PKK ou les Kurdes de Turquie, mais aussi par la plupart des Kurdes d'Irak, d'Iran, de Syrie, au Moyen-Orient comme en exil, qui manifestent dans les rues de la plupart des grandes villes du monde. Les premières images d'Öcalan, manifestement drogué, affirmant son amour de la Turquie et du peuple turc ont littéralement abasourdi ses sympathisants^[6]. Traîtrise ? Mauvais traitements ? Tactique pour éviter la pendaison ? Avant même d'avoir pu donner un semblant de réponse à ces questions, de nouvelles images sont publiées par l'État turc, montrant Öcalan, les yeux bandés, entouré de deux drapeaux turcs. A l'incompréhension succède alors l'humiliation : même les plus farouches adversaires d'Öcalan ont vu dans cette mise en scène une tentative de briser la résistance et l'identité kurdes. Ces événements, particulièrement douloureux, ont manifestement ému et traumatisé la population kurde dans son ensemble. Au-delà, ils ont cassé le symbole de la cause kurde en Turquie, révélant à beaucoup l'humble humanité d'un chef craint, respecté et adoré. Qu'allaient alors devenir le PKK, le mouvement national kurde, la

lutte armée contre le régime turc, à un moment où Öcalan aurait sans doute pu devenir le leader de tous les Kurdes ?

Les premières réactions du parti, notamment la demande de Nizamettin Tas de cesser les immolations par le feu, se parent d'abord de la légitimité d'Öcalan afin d'être entendues. Trois jours plus tard, un communiqué de l'ERNEK en Europe (*Eniya Rizgariya Netewa Kurdistan*, Front national de libération du Kurdistan) affirme qu'Öcalan était en fait drogué et soumis à des pressions psychologiques importantes et qu'il ne faut donc pas se méprendre sur son compte (cité in White, 2000, p. 190). Cemil Bayik, qui remplace *de facto* Öcalan après le 18 février, ordonne même de poursuivre la guérilla dès sa prise de fonction, puis réitère son appel à la mi-mars, contrairement aux ordres d'Öcalan qui peut désormais faire passer du courrier par l'intermédiaire de ses avocats. Le pragmatisme va néanmoins l'emporter ensuite : les lettres suivantes ne seront plus ignorées et la direction du PKK suivra de près ou de loin toutes les « directives » d'Imrali^[7], s'engageant bon an mal an dans un nouveau discours politique. Le 2 août, juste après sa condamnation à mort, Öcalan appelle au cessez-le-feu ; le 5 août, le PKK annonce qu'il met fin à la lutte armée... La principale nécessité, sauvegarder le parti tant vis-à-vis de la population kurde que des acteurs extérieurs, semble s'être imposée brusquement à Öcalan puis à la direction. L'organisation devait alors répondre à deux exigences difficilement compatibles : démocratiser ses structures pour les rendre crédibles à l'extérieur, et limiter les discours dissidents afin de conserver une cohésion interne. La transformation du PKK en KADEK en avril 2002 visait ainsi d'abord symboliquement, après les événements du 11 septembre 2001, à recrédibiliser le parti sur la scène internationale en se dégageant de l'étiquette de « terroriste » que le VII^{ème} Congrès du PKK (janvier 2000) n'avait pas vraiment réussi à effacer. Mais la guerre en Irak semble avoir pris de cours le Comité central, qui s'est senti obligé, pour ne pas être trop gêné par les Américains, de faire un pas supplémentaire en direction de la « normalisation » du parti. C'est ainsi qu'est

décidée la dissolution du PKK et la création d'une nouvelle organisation, le KADEK, début 2002.

Est-ce à dire que tous les anciens militants et sympathisants d'Öcalan se sont ralliés à la nouvelle position du parti ? Rien n'est moins sûr, même s'il est vrai qu'une majorité a suivi la nouvelle stratégie qui laissait espérer un retour à la paix et de meilleures conditions de vie pour les Kurdes en Turquie. Contrairement à l'idée répandue selon laquelle le PKK serait une entité extrêmement monolithique, des dissensions ont en effet toujours existé au sein du mouvement, et ont bien souvent été réglées par la violence. De nombreux dissidents vivent ainsi en Europe, et, à la suite du refus d'au moins deux unités du PKK d'abandonner la lutte armée fin 1999, un certain nombre d'entre eux ont créé le 19 mai 2000 l'Initiative des démocrates et patriotes du Kurdistan (*İnsiyatifa demokratik û netewî ya Kurdistan*)^[8]. S'opposant à la nouvelle ligne politique du PKK décidée lors du VII^{ème} Congrès, qu'ils considèrent comme une concession sans précédent au régime turc alors même que les militants n'ont pas été consultés à ce sujet, ces dissidents rechignent à abandonner la lutte armée tant que des négociations concrètes en vue de la résolution globale du problème kurde n'aient été entamées. Cette nouvelle critique interne, qui conteste autant l'ancien mythe que les tentatives d'en instaurer un nouveau, n'a cependant pas pour le moment l'assise sociale nécessaire à son développement : elle reste en effet fermement contenue par le parti, ne parvient pas à proposer

⁷ Île-prison dans laquelle Öcalan est le seul prisonnier. Les premières directives sont : arrêt de la lutte armée, retrait des guérilleros du PKK de Turquie vers l'Irak, livraison volontaire d'un certain nombre de cadres et guérilleros à la Turquie en signe de bonne volonté, même si leur nombre a été bien moins important que ne le demandait Öcalan.

⁸ Également connue sous le nom d'Initiative des Démocrates kurdes en Europe. D'autres groupes se sont également constitués de manière plus informelle.

des alternatives crédibles (sa seule perspective semble aujourd'hui la continuation de la lutte armée) et surtout critique ouvertement Öcalan, ce qui va à l'encontre de la syntaxe progressivement mise en place au sein du PKK.

Fin février 2004, des désaccords importants sont également apparus à propos du choix du candidat du DEHAP (*Demokratik Halk Partisi*, Parti démocratique du peuple) aux élections municipales de Diyarbakir. Opposant notamment Osman Öcalan à Cemil Bayik, elles ont abouti à une fracture qui allait bien au-delà de la question des élections. C'est à Öcalan lui-même, qui a toujours la faculté de légitimer les discours et les acteurs du parti, qu'est revenue la tâche d'arbitrer ce conflit dès le 10 mars. Mais les semaines suivantes ont été aussi agitées, au point d'obliger le président du Kongra-Gel, Zubeyir Aydar, à réaffirmer le principe de consensus autour de la figure d'Abdullah Öcalan lors du I^{er} Congrès extraordinaire du Kongra-Gel (1^{er} juin 2004). La rupture est finalement consommée fin juillet quand un petit groupe mené par Osman Öcalan et Nizametin Tas fait sécession et fonde le PWD (*Partiya welatparêza demokratik*, Parti patriote démocratique). Enfin, les attentats d'Istanbul et Mersin en août et septembre 2004, revendiqués par une nouvelle organisation, les TAK (*Teyrbazên azadiya Kurdistan*, Faucons de la liberté du Kurdistan), tendent à montrer que c'est bien la question de l'arrêt définitif ou de la reprise de la lutte armée qui constitue *in fine* l'enjeu de ces oppositions. Pourtant, l'organisation PKK n'est pas resté passive face à ces

⁹ Kurdistan
People's Congress
(Kongra-Gel),
The programme,
mis en ligne
sur le site du Kongra-Gel
début janvier 2004.
L'adresse Internet
est aujourd'hui obsolète.

crises et la direction tente toujours de rendre crédible et cohérente la trajectoire du parti et de son chef, l'organisation ne pouvant survivre et sauvegarder sa propre valeur mythique qu'en recomposant un nouveau mythe sur les ruines de l'ancien.

Une ambivalence des discours favorable à la recomposition du mythe

Si le système de croyance et d'obéissance ne semble pas avoir beaucoup évolué depuis l'arrestation d'Öcalan, le contenu du mythe lui-même (c'est à dire la figure d'Öcalan, l'idéologie et les revendications politiques) s'est en effet radicalement transformé au point de n'avoir plus grand chose à voir avec le mythe institué dans les années 1980 et 1990. L'abandon de la lutte armée, la reconnaissance officielle des frontières turques qui sonne le glas d'un Kurdistan unifié et indépendant, le nouveau visage d'Öcalan, ont considérablement affecté les militants et sympathisants du mouvement. Comment en effet renier les fondements de quinze années de lutte en un temps si court ? Comment donner du sens aux dizaines de milliers de morts qu'a engendré la guerre entre 1984 et 1998 ? *Grosso modo*, si le Kurdistan était initialement une colonie qui empêchait la nation kurde d'émerger en tant qu'acteur indépendant, il n'est plus aujourd'hui qu'une région de Turquie, où vit une partie du peuple kurde. Il n'est alors plus nécessaire de libérer le Kurdistan par la lutte armée, seuls des droits culturels sont revendiqués. En terme de revendication, le PKK est aujourd'hui moins revendicatif que le PSK (Parti socialiste du Kurdistan) qui se prononce toujours pour une fédération, certains anciens sympathisants du mouvement considérant même le DEHAP comme plus radical que le PKK-Kongra-Gel. La démocratie, la liberté et l'écologie sont les nouveaux mots d'ordre du parti et la première version du programme du Kongra-Gel est en ce sens particulièrement révélatrice^[9]. Les termes « *démocratique* », « *démocratie* » et « *démocratisation* » apparaissent ainsi

respectivement 126, 44 et 22 fois dans les 14 pages du programme. La valeur liberté n'est pas en reste, les mots « libre » et « liberté » apparaissant 52 et 22 fois. C'est ensuite le champ lexical de l'écologie qui semble important avec les termes « *écologique* » (11 occurrences) et « *environnemental* » (7 occurrences). Le mot « *colonie* » n'apparaît plus, de même que les mots « *indépendance* » ou « *autonomie* ». Le mot « *fédération* » n'est également utilisé que pour une hypothétique fédération des États du Moyen-Orient, ainsi que pour une solution au problème kurde en Iran, ou en Irak (*structure fédérale kurde au Sud-Kurdistan*). Il est remplacé par le terme « *union libre démocratique* » (4 fois). Les mots « *socialiste* » et « *socialisme* » apparaissent respectivement 4 et 7 fois. Si aucune définition de ces différents termes n'est fournie, ce nouveau champ lexical à fortes connotations « post-modernes » semble révélateur d'une tentative de s'inscrire dans la mouvance des « nouveaux mouvements sociaux » et des mouvements « alter-globalisation » (Küçük, à paraître et Eder, 1998). L'objectif d'un Kurdistan indépendant traverse peut-être toujours les esprits, les discussions privées, mais ne s'exprime ainsi plus du tout publiquement.

Dans son entreprise, l'organisation bénéficie de l'ambivalence du discours qui prévaut au sein du PKK depuis la fin des années 1980. C'est en effet à partir de cette période que se développe un discours pragmatique - ou tactique, cherchant une reconnaissance externe - alors que perdurait un discours idéologique - davantage à vocation interne. Dans un entretien avec le journaliste Mehmet Ali Birand publié dans le quotidien *Milliyet* en 1988, Öcalan apparaît déjà comme ouvert à la négociation. Les offres de dialogue vont ensuite se succéder : renoncement au séparatisme en 1990 puis en 1992^[10], solution politique au problème kurde dans le cadre des frontières turques en 1993. Les écrits d'Öcalan, la presse proche du parti, restent cependant beaucoup plus ambigus^[11], voire totalement opposés : Öcalan lui-même confirmait par exemple en avril 1992 à l'organe du PKK *Serxwebûn* qu'il était prêt « à soutenir le régime cubain ou à déclencher une nouvelle révolution

d'Octobre à partir du Kurdistan » (Bozarslan, 1997, p. 238). On retrouve cette ambiguïté non seulement dans les rapports avec les autres partis kurdes de Turquie ou d'Irak tout au long des années 1990, mais aussi dans les relations qu'entretient le PKK avec l'État allemand - Öcalan se voulant tantôt rassurant (« il n'a jamais été question de deuxième front du PKK en Europe »), tantôt menaçant (« chaque Kurde peut se transformer en bombe humaine »). Cette ambivalence des discours est bien évidemment appréhendée très diversement par les différents acteurs proches du PKK, certains ne (re-)connaissant que le discours à vocation interne, d'autres acceptant l'idée d'un discours stratégique (idéologique, à long terme) et d'un discours tactique (à court terme), d'autres encore jouant sur les deux registres en fonction des situations. Mais la plupart ont une idée assez peu claire des opinions d'Öcalan, dont ils interprètent les écrits ou les déclarations en fonction des grilles de lecture proposées par les cadres, de leurs expériences personnelles et de la situation à laquelle ils sont confrontés. Martin van Bruinessen semble considérer que cette ambivalence du discours est inscrite dans la structuration même du PKK : les groupes de guérilleros, d'origine très modeste et formés à faire la guerre étant davantage radicaux que les forces politiques, plus éduquées et favorables à une solution négociée ; Öcalan servant lui-même de pont instable entre ces deux groupes relativement autonomes, et délivrant des instructions très générales^[12]. Si ce tableau nous semble tout à fait juste quant à l'autonomie dont

¹⁰ *Hürriyet*,
1^{er} avril 1993
cité in White,
2000, p. 163.

¹¹ Voir notamment
« Autonomie oder
Unabhängigkeit ?
Die Antwort der PKK »,
Kurdistan Report,
n°36, 1991, p. 14-15 ;
« Wir sagen, kommt,
lösen wir das Problem
auf politischer Ebene,
aber sie fliehen »,
Kurdistan Report,
n°41, 1991, p. 8-11.

¹² Voir Bruinessen,
2000.

disposaient les acteurs, il tend à surestimer le cloisonnement des interprétations entre les deux groupes, nos entretiens ayant montré la possibilité pour les militants de « jongler » avec ce double discours. Dans ce cadre, il est relativement aisé à la direction - mais aussi aux militants et à tous les acteurs de la nébuleuse PKK - de trouver dans la trajectoire passée du mouvement des éléments permettant de rendre crédible un nouveau mythe.

De nombreux journalistes proches du parti réfutent ainsi les commentaires qui voient en l'arrestation d'Öcalan un tournant dans l'idéologie du parti et insistent sur la rupture de 1993¹³. L'ambiguïté du terme « solution politique », que l'on pouvait déjà trouver dans certains écrits du parti dès 1991 et qui signifiait alors « solution négociée », permet aujourd'hui de revendiquer une « solution démocratique », même s'il est difficile de cerner ce que l'organisation entend par là en dehors de la démocratisation du régime turc, sur laquelle elle ne peut plus réellement peser. De même, si Öcalan était qualifié auparavant de *ulusal lider* (leader national), il est aujourd'hui progressivement devenu (dans *Özgür Politika* par exemple) *Kürt halk lideri*, c'est à dire « leader du peuple kurde ». Ceci importe finalement peu : le *Serok* (président) est toujours là et autorise à postuler une continuité de la lutte alors même que les objectifs stratégiques sont devenus les tactiques d'autrefois. L'insistance sur le « complot » qui a conduit à l'arrestation d'Öcalan permet également de ne pas interroger la crise que vit le mouvement depuis février 1999.

13 Voir par exemple Kapmaz, Cengiz, « Die Veränderung begann 1993 », *Yedinci Gündem*, 20 avril 2002, accessible sur le site www.nadir.org/nadir/initiativ/isku/index.htm.

Singulièrement, la plupart des Etats mettent également en avant la continuité du mouvement : c'est au moins le cas de la Turquie et des Etats-Unis, qui considèrent toujours que les réformes du PKK ne sont que des tactiques cosmétiques qui ne justifient pas de traiter le parti différemment. C'est aussi le cas de l'Union européenne qui, après avoir hésité à inscrire le KADEK sur sa liste des organisations terroristes, a décidé début avril 2004 d'y ajouter le Kongra-Gel. Si le fossé des positions se creuse entre l'organisation kurde et les Etats impliqués, leurs interprétations semblent donc aller dans le même sens : PKK, KADEK, Kongra-Gel puis PKK-Kongra-Gel sont dans une logique de continuité cohérente. Qu'en est-il alors de la figure d'Öcalan dans cette configuration ? Son charisme semble toujours aussi important, comme le montrent les manifestations en sa faveur en Europe et en Turquie depuis 1999. Mais sa signification symbolique a, quant à elle évolué, comme si le PKK, après la désintégration de la figure d'Öcalan, s'était empressé de replacer la pierre angulaire nécessaire à sa viabilité en tentant de redonner du sens aux paroles du leader kurde emprisonné et en reprenant à son compte la nouvelle stratégie initiée par son chef. De même qu'il savait déjà en 1980 qu'un coup d'Etat allait se produire en Turquie, Öcalan savait dès 1993 qu'il allait remplacer la lutte de libération par le « combat pour la civilisation ». Roi juste et infaillible, Öcalan l'emprisonné était ainsi déjà inscrit dans l'essence d'Öcalan le guerrier, cette lecture téléologique fournissant toujours les éléments permettant de définir et de comprendre la réalité. La croyance en ce nouveau mythe ne va cependant pas toujours de soi pour des militants qui avaient l'habitude de voir leur leader directement sur *Med-Tv*, et qui sont aujourd'hui obligés d'accepter la médiatisation des propos d'Öcalan par ses avocats, la direction du PKK-Kongra-Gel ou les cadres du parti : Öcalan ne peut plus désormais peser directement sur le mouvement comme il le faisait auparavant, d'autant plus que personne ne sait *qui* parle réellement : l'Etat turc, un prisonnier de guerre soumis à des pressions, ou l'éternel leader de la cause kurde en Turquie, qui avait amorcé cette nouvelle stratégie dès le début des années 1990 ?

Pragmatisme, réajustements et incertitudes

Les modes d'action ont également subi une profonde mutation, tant au Moyen-Orient qu'en Europe : abandon des manifestations violentes, des opérations spectaculaires, des occupations de locaux, des prises d'otages et même de la guérilla... jusqu'à sa reprise en 2004. Le PKK a en effet cherché depuis août 1999 à apparaître comme un parti respectable, légitime et légaliste, alors qu'il paraissait plutôt sur la menace dans les années 1990, en raison notamment de ses difficultés à accéder aux médias occidentaux par d'autres moyens (Grojean, 2001 ; Küçük, 2002). Mais l'abandon de la guérilla a fortement déstabilisé les militants : comment leur était-il possible de continuer à suivre un mouvement qui s'était fondé sur le mythe de la lutte armée, qui avait acquis sa notoriété par la pratique de la guérilla et qui décidait soudainement d'abandonner les armes sans avoir obtenu ne serait-ce qu'une infime partie de ses revendications initiales ? Il faut évidemment prendre en compte ici la lassitude et la détresse de populations touchées de plein fouet par la guerre, mais là encore, même si des tensions internes ont continué d'exister, la mise en cohérence du PKK et de la figure de son chef s'est effectuée par une relecture téléologique du passé. Les cessez-le-feu unilatéraux de 1993, 1995 et 1998 - que la Turquie s'est toujours refusée à reconnaître - ont permis et permettent encore de réinscrire Öcalan dans le panthéon très fermé des grands pacifistes mondiaux. Pour la plupart des acteurs qui soutiennent encore le mouvement, la rupture s'effectue ainsi avant l'arrestation de leur leader : août 1998 n'est alors pas un nouveau cessez-le-feu mais un arrêt définitif de la lutte armée, décidé librement et volontairement par Öcalan.

De la même manière, les nombreuses institutions proches du parti créées au cours des années 1990, permettent d'insister sur la continuité du travail diplomatique du PKK. Aux Centres d'information du Kurdistan (vitrines légales du PKK dans les différents pays européens)

se sont ajoutées les représentations du Congrès national kurde (KNK), dominé par le PKK-Kongra-Gel, mais ouvert à d'autres formations proches. Le mode d'action principal est aujourd'hui le lobbying auprès des États et des institutions européennes, qui sont aujourd'hui les seuls acteurs susceptibles de faire avancer la cause kurde en Turquie aux yeux de l'organisation (perspective d'adhésion à l'Union européenne). Les membres de ces représentations sont souvent très éduqués, maîtrisent parfaitement la langue du pays d'accueil et les outils de communication modernes. Cette professionnalisation participe ainsi d'un nouveau mythe de l'organisation : après les professionnels de la guerre, le PKK-Kongra-Gel met en avant les professionnels de la politique et de la communication, développant ainsi l'idée d'une organisation compétente sur tous les terrains, dans toutes les situations et ce depuis ces débuts.

Les actions protestataires ont-elle pour autant cessé avec l'absence actuelle d'ennemi de la cause ? Il n'en est rien, même s'il est certain que la mobilisation subit toujours les contrecoups de l'arrestation d'Öcalan. Les manifestations sont donc aujourd'hui quasi-uniquement tournées vers le soutien au chef, et sont rythmées par le calendrier de l'arrestation et du procès d'Öcalan (le 15 février, la fin juin et la mi-novembre) ou les recours déposés auprès de la Cour européenne des droits de l'homme. Les mots d'ordre, très généraux, insistent sur la santé d'Öcalan (« sa santé est notre santé »), la liberté d'Öcalan (« sa liberté est la liberté du Kurdistan ») après avoir revendiqué la non-exécution d'Öcalan après sa condamnation à mort (« le tuer signifierait tuer le peuple kurde »). Les fêtes de *Newroz* ne sont plus vraiment l'occasion de manifestations revendicatives gigantesques et semblent insister sur la sauvegarde de la culture kurde. Comment alors expliquer cette persistance de la mobilisation alors même que les motifs et les revendications ont changé ? Les logiques de type sécuritaire qui ont suivi les attentats du 11 septembre ont d'abord pu stigmatiser une nouvelle fois les militants, provoquant de nouvelles mobilisations (notamment après

l'inscription temporaire du KADEK - puis l'ajout du Kongra-Gel - sur la liste européenne des organisations terroristes). Néanmoins, il nous semble que la mobilisation profite également d'un certain nombre de revendications autour de la sauvegarde de l'organisation, déjà très présentes à partir de 1993 puis 1995, suite aux revers qu'a subi le PKK tant en Europe qu'en Irak. Si les manifestations contre l'interdiction du PKK sont en effet une constante dès 1993, le parti doit faire face à partir de 1995 à l'arrestation d'un certain nombre de ses dirigeants et notamment celle de Kani Yilmaz (représentant européen du PKK) en Grande-Bretagne. Manifester aujourd'hui en faveur d'Öcalan revient alors à s'inscrire dans la continuité des mobilisations depuis le milieu des années 1990 : non pas pour revendiquer des droits pour les Kurdes et le Kurdistan, mais pour légitimer Öcalan et les dirigeants de l'organisation^[14].

L'abandon de la guérilla en Turquie a cependant constitué un tournant capital dans les modes d'action du mouvement, d'autant plus que la résistance armée se présentait comme la pièce maîtresse du mythe national, et se reflétait également dans la mise en scène des manifestations du parti en Europe. Or, après cinq ans de cessez-le-feu, le pouvoir turc n'était toujours pas en mesure de proposer une solution générale à la question kurde ni de trouver une issue acceptable aux guérilleros du PKK. L'Union européenne et les États-Unis, engagés dans d'autres questions et d'autres enjeux (adhésion de la Turquie à l'Union et guerre en

14 Les nombreuses manifestations contre l'extradition de Nuriye Kesbir vers la Turquie en 2004 vont également dans ce sens.

Irak), semblaient également se satisfaire de cet état de « ni guerre ni paix » prévalant depuis 1999. Et la position d'attente dans laquelle se trouvait l'organisation aurait sans doute pu bénéficier aux dissidents du mouvement, s'ils étaient parvenus à réamorcer le mythe de la lutte armée tout en se passant de la figure d'Öcalan. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la reprise des accrochages entre le PKK et l'armée turque. En août 2003 déjà, le KADEK avait annoncé la fin de son cessez-le-feu unilatéral en expliquant que les attaques de l'armée turque le contraignaient à répliquer. Fin mai 2004, un nouveau palier était franchi : les HPG (*Hezên Paraztina Gel*, Forces de défense populaire) qui ont remplacé l'ARGK (*Artesa Rizgariya Gelê Kurdistan*, Armée de libération du Kurdistan) décidaient de la possibilité de lancer des attaques en règle dans la région où elles étaient attaquées. Le Kongra-Gel a pris acte de cette décision et a soutenu les forces militaires tout en rappelant que l'objectif était bien la poursuite du processus de paix. Ces différentes décisions ne sont pas uniquement symboliques : les accrochages entre guérilleros des HPG et forces de sécurité turque se sont multipliés en 2004 et surtout en 2005, démontrant à la fois la détermination de l'armée turque à liquider le PKK et les tensions existant au sein du mouvement sur l'opportunité de reprendre la lutte armée.

Conclusion

Nous avons donc vu que le charisme d'Öcalan apparaissait bien comme un élément constitutif de l'organisation et imposait aux différentes formations héritières du PKK une recomposition de leur stratégie autour de la nouvelle figure du chef. La crise que traverse le PKK n'a pas simplement transformé la position d'Öcalan vis-à-vis du mouvement mais a provoqué la recomposition du mythe autour du nouveau discours du leader charismatique. Öcalan est ainsi toujours capable d'orienter le mouvement, même si ses propos souvent obscurs autorisent une appréciation et une interprétation toujours plus grandes. Nous avons égale-

ment vu que cette recomposition ne s'effectue pas sans mal, le système de croyance au sein du mouvement ayant été particulièrement ébranlé par ces nouvelles orientations. Un certain nombre de militants et sympathisants se sont aujourd'hui désengagés, ne comprenant plus la véritable raison d'être du parti ou le rôle d'Öcalan dans cette nouvelle configuration. Si les critiques ouvertes sont toujours difficiles, la raison tient davantage au système de pouvoir institué au sein du PKK qu'à un « suivisme » généralisé ou à une manipulation des croyances par les dirigeants du mouvement. Mais la figure d'Öcalan est aujourd'hui à double tranchant : si elle a permis de maintenir une unité de façade au sein du parti, elle risque de devenir contre-productive à moyen terme si l'organisation ne parvient pas à rentabiliser politiquement son changement de stratégie. Et ce d'autant plus que le PKK ne semble pas avoir recueilli davantage d'adhésions ou de soutiens depuis 1999. La position du mouvement est donc aujourd'hui particulièrement instable. Elle dépend notamment des négociations qui ont eu lieu entre 2003 et 2005 avec les Etats-Unis. Mais si la Turquie et les USA se décidaient à accepter le PKK-Kongra-Gel comme nouvel interlocuteur légitime, avalisant alors la rupture de 1998, les militants qui considèrent la phase actuelle comme une nouvelle « tactique » pourraient bien se désengager à leur tour, rompant ainsi l'unité tant bien que mal assurée par la figure d'Öcalan.

Les processus ambivalents mis en lumière dans cet article se sont de plus encore renforcés au cours de l'année 2005. Alors que le PKK-Kongra-Gel souhaite toujours une « solution démocratique », il s'est lancé à nouveau dans l'action armée ; alors que la Turquie souhaite plus que jamais intégrer l'Union européenne, de nombreux événements sont venus relativiser les nombreuses déclarations d'intention favorables à la résolution de la Question kurde (incidents lors des fêtes de Newroz en mars, événements de Hakkari-Semdinli en novembre). Comme si le fossé se creusait de nouveau entre les discours et les pratiques... Comme si les logiques de guerre prévalaient à nouveau sur les discours de paix.

A dire vrai, si la question kurde en Turquie passe nécessairement par les camps des HPG dans le Nord de l'Irak, elle semble bien davantage liée aujourd'hui aux négociations d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, relativisant *de facto* le rôle du parti dans les processus politiques en cours. La crise du mythe de la rébellion armée et la crise du discours sont telles au sein du mouvement national kurde de Turquie qu'elles affectent aujourd'hui l'ensemble des nationalistes kurdes, dont les espérances semblent avoir en bonne partie quitté le cadre national turc pour se reporter sur les dynamiques kurdes en Irak – liées à la bonne volonté américaine – et sur la « démocratisation » de la Turquie – au sein d'un hypothétique processus d'intégration européenne.

Bibliographie

Bozarslan, Hamit (1997) *La question kurde. Etats et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences Po.

Bruinessen, Martin van (2000) « Turkey, Europe and the Kurds after the capture of Abdullah Öcalan », in **Bruinessen, Martin van**, *Kurdish Ethnonationalism versus Nation-Building States*, Istanbul, The ISIS Press.

Eder, Klaus (1998) « Protest und symbolische Gewalt. Zur Logik der Mobilisierung kollektiver Identitäten », *Forschungsjournal für Neue Soziale Bewegungen*, Heft/4, Opladen, p.29-41.

Grojean, Olivier (2001) *Mobilisation diasporique et violence politique. L'exemple kurde en Europe*, Paris, Mémoire de DEA de l'EHESS.

Gunter, Michael M. (2000) « The continuing kurdish Problem in Turkey after Öcalan's Capture », *Third World Quarterly*, Vol. 21, n°5, p. 849-869.

Hobsbawm, E. J. (1971) *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries* (3rd edn) Manchester, Manchester University Press.

Küçük, Bülent (2002) *Soziale Bewegungen und Massenmediale Öffentlichkeit. Eine*

Fallstudie über die kurdischen Proteste in der BRD und in den EU-Ländern,
Diplomarbeit in Fach Sozialwissenschaften, Berlin, Humboldt Universität.

(A paraître) « Europäisierung der kurdischen Mobilisierung. Eine
Protestereignisanalyse der deutschen Massenmedien von 1979-2000 », *Berliner
Debatte Initial*.

Münkler, Herfried (1994) « Politische Mythen und nationale Identität.
Vorüberlegungen zu einer Theorie politischer Mythen », in Frindte, Wolfgang et
Pätzolt, Harald, *Mythen der Deutschen : deutsche Befindlichkeiten zwischen
Geschichte und Geschichten*, Opladen, Leske und Budrich, p. 21-28.

Weber, Max (1995) *Economie et Société*, Tome 1, Paris, Pocket.

White, Paul (2000) *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers ? The Kurdish
National Movement in Turkey*, Londres, Zed Books.



documents

Retour en Irak, après 25 ans

Le Kurdistan autonome

En novembre dernier, dans le cadre d'une Conférence internationale sur la « *Démocratisation du Moyen-Orient, problèmes et perspectives* », j'ai pu retourner en Irak. Cette conférence était organisée par le ministère de la Culture et par l'Institut kurde de Paris et dirigée par le président Kendal Nezan. Je voyais ce voyage comme une quête de mon pays et de mes origines.

Un vol de nuit, de la compagnie *Kurdistan Airlines*, en partance de l'aéroport de Francfort, m'a déposé en 4 heures et demie, avec les autres conférenciers, au nord de l'Irak, à Erbil, ville située dans une plaine fertile, au nord de la vallée du Grand Zab, à 350 kilomètres de Bagdad.

Nous avons atterri au petit matin. Le ciel était d'un gris rosé. Á ma grande surprise, j'ai découvert un aéroport verdoyant, fleuri avec des roses et autres fleurs. Parfums d'enfance... Quand j'ai posé le pied sur le sol, c'était comme si tout le passé venait à ma rencontre.

Ephrem Isa
YOUSIF
Paris

Notre délégation a été accueillie officiellement par le ministre de la Culture, Sami Shores, qui nous a fait servir un thé et des baklavas dans le salon d'honneur de l'aéroport. Ensuite, nous avons été conduits, en cortège officiel, à l'hôtel Sheraton, où nous avons pris quelque repos dans nos chambres. Celui-ci est entouré d'un mur de béton, pour des raisons de sécurité.

Erbil, capitale du Kurdistan

Resté seul, je n'ai pu dormir tant j'étais ému. Allongé sur mon lit, je me suis remémoré l'histoire prestigieuse de la cité d'Erbil, qui remonte à 5000 ans. Dans les textes cunéiformes du deuxième et du premier millénaire avant notre ère, elle était déjà mentionnée. C'était l'ancienne Arba Illu (« *les quatre dieux* ») des Assyriens, un important centre religieux dédié à la déesse Ishtar. Le roi perse Darius III, en 331 avant J.-C. fut défait par Alexandre le Grand à la bataille d'Arbeles, dans la plaine d'Erbil.

D'après la tradition, Erbil fut évangélisée au II^{ème} siècle, et abrita au IV^{ème} siècle le siège épiscopal de la province de l'Adiabène. En 642, les Arabes prirent la ville. Les historiens arabes parlent de sa citadelle.

Plus tard, en 1258, les Mongols investirent la cité. Puis les Turcomans, les Perses Safavides, les Ottomans la dominèrent. En novembre 1918, l'armée britannique y entra.

Aujourd'hui capitale du Kurdistan autonome, Erbil, *Hewlêr* pour les Kurdes, abrite le Parlement du Kurdistan iraquien autonome. Elle est gouvernée par Masoud Barzani. L'après-midi du vendredi, avec les autres membres de la délégation, j'ai visité la citadelle, la « *Qala* ». Le Directeur général des Antiquités, Kana'an Mufti, un homme courtois et agréable, nous a donné beaucoup d'informations sur le musée qui expose de précieux tapis anciens.

Bâtie en briques sur un tell, renfermant plusieurs couches de ruines antiques, la Qala s'élève à 50 mètres d'altitude et ses fondements datent de l'époque assyrienne. Elle n'a pu être encore explorée, fouillée. Elle est habitée par 800 familles réparties dans trois quartiers. La plupart des 506 maisons, remontant à l'époque ottomane, sont abîmées, mais certaines ont été restaurées et offrent aux regards des pas de portes et des balcons travaillés, des volets sculptés, des vitraux colorés, de beaux plafonds, de riches décorations. De charmantes vérandas, soutenues par des piliers de marbre, donnent sur de petites cours plantées d'arbres.

À cent mètres du musée des tapis, le centre culturel français Arthur Rimbaud a été inauguré récemment. Il est dirigé par Mathieu Saint-Dizier. La maison de l'époque ottomane est jolie, mais manque d'équipements. En flânant dans les ruelles de la *Qala*, j'ai longé la façade d'une imposante mosquée coiffée d'un dôme, puis j'ai visité le hammam, bâti en 1775.

Cette impressionnante citadelle mérite d'être inscrite rapidement au Patrimoine mondial de l'Humanité et prise en charge par l'Unesco, en vue d'une sérieuse restauration. En redescendant dans la ville, bâtie sur un plan circulaire autour de sa citadelle, j'ai croisé des gamins et les ai salués joyeusement en kurde. Pleins de curiosité, ils me regardaient gentiment mais ne quémendaient rien.

À l'ouest de la ville, se trouve un minaret construit avec des briques décoratives et attribué à l'émir Mudhaffaruddin Kökburi (+1232). Il repose sur une base octogonale, s'élève à 21,5 mètres, mais sa tête est coupée. J'ai pensé à la chronique syriaque de Bar Hébraeus (1226-1286) qui évoque cet émir :

« Cette année-là, c'est-à-dire le neuvième mois de l'année 630 des Arabes, (1232), mourut Mudhaffaruddin Kökburi, le fils de Zaynal-Din Ali Kushak, le seigneur d'Erbil, et il fut emmené à la Mecque, et là, il fut enterré. »

Je me suis aventuré dans le pittoresque et grand Bazar, au centre de la ville, avec ses grands panneaux de bois cloutés, ses galeries voûtées datant du XIX^{ème} siècle. Certaines sont mal entretenues. On vend, dans les échoppes, des bijoux en or, des tissus, des tapis, des bibelots et ustensiles venus de Turquie, des fromages, du miel, du tabac. En sortant du grand Bazar, j'ai cherché une librairie et j'ai fini par trouver une galerie couverte qui abritait quelques librairies peu achalandées. J'ai acheté des ouvrages arabes et kurdes.

Comme le soir tombait, mes livres sous le bras, je suis allé dîner dans un beau restaurant, bâti dans un style contemporain, où j'ai mangé des kababs d'Erbil, réputés dans tout l'Irak.

Le samedi et le dimanche, membres de notre délégation, professeurs et élus européens se sont succédés lors de la Conférence internationale sur la « *Démocratisation du Moyen-Orient, problèmes et perspectives* ». Tous les orateurs ont souligné qu'un État moderne ne peut être bâti que sur des principes démocratiques, reconnus internationalement. Devant un auditoire, qui comprenait environ 350 personnes, ministres, parlementaires et hauts responsables régionaux, à partir du thème : « *De la Cité-État à la démocratie* », j'ai parlé des premières Cités-États en Basse Mésopotamie, des premiers codes de lois dans les empires sumérien et babylonien, puis de la démocratie à Athènes ; j'ai rappelé la Révolution française qui amena une nouvelle étape dans la formation de l'idée démocratique et déclara les hommes libres et égaux. Une évocation de l'Irak d'aujourd'hui, et son avenir a terminé mon intervention.

Le lundi matin, à l'université Salahuddin d'Erbil, devant les professeurs et les étudiants, j'ai donné une conférence sur la transmission de la philosophie grecque aux Arabes, par l'intermédiaire des philosophes syriaques. J'ai été touché et impressionné par le nombre d'étudiants, avides de connaissance.

L'après-midi, à l'hôtel, Selim Baradosti, un ami d'enfance, curé d'Ankawa, est venu m'inviter à voir cette ville chaldéenne de 15 000 habitants, proche d'Erbil. Nous étions tous les deux très émus de ces retrouvailles. Sur place, j'ai été étonné par l'expansion de la cité, la beauté de ses maisons neuves. Là résident la plupart des ONG occidentales, et les loyers sont très chers. L'église bâtie en 1978 dans l'ancien style babylonien, a été dédiée à saint Joseph et abrite les quartiers de l'archevêché chaldéen d'Erbil.

J'ai été à la rencontre de Georges Mansour, directeur de la nouvelle télévision Ishtar. En arrivant, j'ai admiré le bel immeuble de trois étages, entouré de jardins. J'ai visité les bureaux où travaillaient plus de trente journalistes spécialistes de l'audiovisuel, très zélés et compétents. Ishtar T.V. venait de commencer à diffuser des émissions pour le peuple assyro-chaldéen-syriaque. À l'occasion, j'ai enregistré un programme en langue arabe sur mes ouvrages, et sur l'histoire de notre peuple appelé à entretenir de bonnes relations avec les Kurdes, les Arabes et les Turkmènes. Cette chaîne de télévision pourra contribuer à porter haut le flambeau de la civilisation mésopotamienne.

Zakho : une ville pittoresque

Le lendemain, mardi, j'ai retrouvé mon frère Brikha, arrivé quelques jours auparavant d'Australie. Il m'a conduit directement en voiture à Zakho, ville située près de la frontière turque, à 120 kilomètres de Mossoul. Elle se cache dans une double boucle du Khabour, un affluent du Tigre. C'est la sous-préfecture, qui dépend de Dohuk. Mon cœur battait très fort quand nous y sommes parvenus, à la tombée de la nuit. La ville était décorée de palmiers artificiels brillamment illuminés. Par chance, ce soir-là, l'électricité n'était pas coupée, ce qui n'est pas toujours le cas. Comme j'étais content de retrouver en bonne forme mon oncle Quto, âgé de 95 ans ! Il m'a serré dans ses bras en pleurant de joie. J'ai logé chez lui, bien sûr. Il m'a appris que mon cou-

sin Patros Harboli, l'évêque de Zakho, était parti vers la France. Pas de chance ! Il va disposer bientôt d'un superbe palais épiscopal, grâce à la générosité de la communauté chrétienne et à celle des autorités kurdes.

Zakho autrefois petite cité, est en plein développement et est devenue un centre commercial et stratégique, peuplé de 250 000 Kurdes, Chaldéens, Arméniens. Franchement, je ne l'ai pas reconnue, tant elle a changé, grandi. Hôtels, restaurants, maisons à terrasses et villas ont surgi de terre. Dans leurs jardins poussent des orangers que je n'avais jamais vus.

Une statue a été érigée dans la rue principale, représentant Salih al-Youssify, un homme politique célèbre, proche du chef kurde Mustapha Barzani. J'ai flâné dans des ruelles encombrées, étonné de voir tant d'hommes vêtus de costumes occidentaux, au lieu du beau vêtement traditionnel du peuple kurde, le *shal* et le *shapek*. J'ai admiré les fruits de saison sur les étals des marchés bien achalandés. J'ai choisi une belle grenade, l'ai ouverte avec mon couteau de poche pour goûter quelques graines couleur de rubis. Aussitôt, le passé a surgi et je me suis revu à Zakho avec mon père, caravanier, qui venait y acheter des marchandises. Le pauvre khan (auberge) où nous dormions n'existe plus, remplacé par un hôtel moderne.

J'ai traversé un pont, gagné une grande et belle place dédiée au commandant kurde Issy Suar, rencontré à plusieurs reprises, dans les années 68-72. J'ai salué le portrait toujours fleuri de cet homme de confiance de Barzani, grand stratège, excellent administrateur, protecteur des musulmans et des chrétiens.

Le soleil brillait. J'ai voulu revoir les coteaux ensoleillés, plantés de peupliers, de vignes luxuriantes. Les vergers ont investi toute la plaine. Parfums d'enfance, parfums précieux, pareils aux souvenirs, qui me ramènent au bord du Khabour et aux bains avec mes copains au sein des eaux limpides. Un vieux et célèbre pont en pierres ocrées, bâti en

dos d'âne, enjambe la rivière. Dans le pays, on l'appelle le pont Dalal. Remonte-t-il à l'époque assyrienne ou romaine ? Aujourd'hui, hélas, il est mal entretenu, les pierres tombent et il est urgent de le restaurer, de le protéger. J'ai regretté le voisinage d'un café, d'un côté et de l'autre, et la proximité de ruines venant d'un vieux pont militaire irakien, presque collé au pont Dalal.

Sur le point de quitter Zakho, j'ai vu avec plaisir que les travaux de construction de la future université avaient commencé comme ceux des Facultés de lettres et de l'École de commerce. Une grande route court vers l'ouest et relie Zakho à la Turquie. Tout le long, j'ai aperçu des files de camions roulant, phares flamboyants, vers la frontière. Ils étaient chargés de produits alimentaires, de boissons, de matériaux de construction, de citernes de pétrole. La prospérité de Zakho provient de ce commerce intense et d'une bonne administration.

Le vendredi, j'ai continué mon voyage, heureux de revoir les paysages familiers, les montagnes, les sources, les rivières, les villages. Véritable bain de jouvence, je me suis efforcé de les regarder avec mes yeux d'adolescent. J'ai voulu monter vers Dashta Takh, une agglomération qui dépendait autrefois de mon village natal, Sanate, mais bâtie à dix kilomètres au-dessous. J'ai été surpris d'apercevoir un grand panneau, indiquant que Dashta Takh était en pleine reconstruction, grâce aux bons soins de deux hautes personnalités, le Premier ministre de la région kurde autonome, Nêçirvan Barzani et le Vice Premier ministre, Sarkgis Agajan.

À partir de 1976, le parti Baas avait fait évacuer 182 villages et déporta la population assyro-chaldéenne vers Mossoul et Bagdad. Aujourd'hui, ces familles chrétiennes commencent à revenir s'installer sur leurs terres ancestrales. 3500 familles sont déjà arrivées dans la région autonome kurde. Il est souhaitable néanmoins que ces gens puissent travailler et vivre dans la sécurité, la dignité, la paix.

Je n'ai pas pu grimper au village de Sanate, dans les hautes gorges montagneuses, car il n'y avait pas de route, et j'aurais dû faire trois heures de marche par des sentiers abrupts, difficiles. J'aurais tant voulu apercevoir les ruines de ma maison natale, abandonnée depuis trente ans ! J'ai regardé la montagne « ma » montagne, et la rivière Hizel, et j'ai poussé un grand soupir. Sur l'autre rive, on distingue le poste militaire turc, entouré de fils de fer barbelés, qui empêche les Irakiens de traverser l'eau et de passer en Turquie. Les soldats turcs surveillent la frontière jour et nuit.

En redescendant et en regagnant Zakho, j'ai gardé la nostalgie de Sanate. Par la suite, le vice Premier ministre Sarkgis Agajan m'a promis aimablement que dès le printemps prochain, les travaux de reconstruction de mon village et de la route y menant pourraient débuter. Une grande joie m'a soulevé à cette nouvelle. J'espère que la promesse pourra être tenue.

Au cours de mes pérégrinations dans la région, j'ai revu aux portes de plusieurs villages chrétiens, comme Feshkhabour, Derabun, Karawela, Levo, Sharasnesh, le même panneau qu'à Dashta Takh. Il indiquait le début des travaux de reconstruction, ce qui m'a réjoui le cœur. Les travaux ont débuté dans trente villages assyro-chaldéens.

Dohuk : ville dynamique

Le vendredi, je n'ai pas renoncé à me rendre à Dohuk, une ville située entre les chaînes de montagne (Bekher et Shndokha), à 75 kilomètres de Mossoul. Elle était peuplée autrefois de 80 000 habitants environ, aujourd'hui elle dépasse les 800 000. Musulmans, chrétiens, yézidis s'y côtoient. Une bourgeoisie s'y est épanouie ces dernières années d'une manière spectaculaire, car les affaires, le commerce, le tourisme marchent bien. Surpris, au lieu des maisons modestes, j'ai pu y admirer de superbes villas ornées de marbre. Les jardins où poussent les

figuiers, les grenadiers, m'ont semblés plus petits, à cause de l'urbanisme. La ville s'enorgueillit encore de belles mosquées, d'un musée folklorique et d'une grande université. Signe de progrès et de modernité, le prince de Monaco vient de faire construire une école privée, ouverte aux chrétiens et aux musulmans. Une école américaine, privée, accueille sans distinction les enfants de la région.

Sur une colline, à l'ouest de la ville, s'élève une nouvelle église, bâtie à l'emplacement d'une église ancienne datant du VI^{ème} siècle et dédiée à saint Ith Ilaha. Malheureusement, je n'ai pas eu le temps de gagner le village de Maltaï, pour admirer les reliefs rupestres assyriens.

Durant le week-end, avec mon frère, j'ai poursuivi mes pérégrinations. J'ai pris la route de Zawita, avec ses forêts de pins, et d'Anchki, village touristique, fier de ses beaux arbres fruitiers. J'ai fait une courte halte à Sarsang ; un ciel d'un bleu d'émail étendait sa voûte au-dessus des vergers, des sources jaillissantes. Á Sulav, j'ai admiré la cascade qui descendait en bondissant de la montagne.

Á cinq kilomètres de là, j'ai aperçu enfin Amadia, pittoresque cité fortifiée, perchée sur un rocher à 1400 mètres d'altitude, entourée de sommets de montagnes fraîchement enneigés. Les inscriptions assyriennes datant de Shamshi-Adad V (vers 823-811 avant J.-C.), l'appelaient Amat. Elle m'a ouvert ses portes antiques, celle de Mossoul et celle de Zebar, ornées de reliefs anciens. La cité a été, de 1700 à 1842, la capitale de la principauté kurde de Bhadinan dirigée par la célèbre famille Mirsayfdin. J'ai flâné dans les venelles, bordées de pittoresques maisons de pierre. L'air n'était pas poussiéreux comme à Erbil mais, frais et pur.

Á Amadia comme à Zakho, je n'ai pas trouvé de librairie. Une solide culture a besoin de se déployer ici, le bien-être matériel, le confort, ne suffisent pas à combler le cœur de l'homme.

Dans ces villes et villages, j'ai aperçu des détritrus, des bouteilles, des boîtes, jetés n'importe où, qui défiguraient les splendides paysages et choquaient mes regards. Le respect de la nature est une affaire de cons-
cientisation, d'éducation, et j'espère que les gens vont bientôt changer leurs habitudes et prendre soin de leur bel environnement.

La fin du voyage

Durant toutes ces journées, je m'étais senti en sécurité, car les Peshmergas, combattants kurdes aujourd'hui intégrés à l'armée irakienne, maintenaient l'ordre dans toute la région. Ils contrôlaient les hommes, les véhicules, les axes routiers. Les chrétiens du nord, Assyro-Chaldéens-Syriaques, y vivaient librement, sans craindre les attentats, les raptés, les voitures piégées comme à Mossoul et à Bagdad.

Le dernier soir, à l'hôtel, la télévision Ashur est venue m'interviewer, sur le rôle des philosophes syriaques dans la transmission de la philosophie grecque, et sur les chroniqueurs syriaques, auteurs de 11 récits historiques qui nous éclairent sur le Moyen-orient entre le deuxième et le quatorzième siècle.

Un peu plus tard, Madame Sorya Isho (Pascale Warda), Présidente de l'Union des femmes assyriennes, ancien ministre de l'Immigration et du Déplacement, est venue s'entretenir avec moi un long moment.

Il est un riche, un enchanteur savoir, celui qu'on tire du voyage. J'ai remercié mon frère qui m'avait servi de guide dévoué pendant ces journées et j'ai repris en soupirant l'avion pour Francfort. Puissé-je ne pas attendre 25 ans pour retrouver mon pays, fouler ses sentiers ! J'espère de tout mon cœur le voir bientôt libre, prospère, démocratique, toujours épris de ses brillantes civilisations mésopotamiennes.



Le rôle des *dede*, dignitaires religieux, dans l'alévisme kurde contemporain en Turquie

Brève réflexion sur l'autorité religieuse chez les Alévis^[1], cet article porte en premier lieu sur les *dede*, leurs dignitaires religieux traditionnels. Il abordera aussi la question des nouvelles structures de pouvoir, à savoir les associations aléviées qui ont vu le jour en grand nombre depuis une quinzaine d'années dans l'ensemble de la Turquie. Quel impact ces institutions récentes ont-elles sur le rôle et les fonctions des *dede* ? Bien que les *dede* occupent une place importante dans la structure sociale et la vie religieuse des Alévis, représentant ainsi un élément essentiel pour la compréhension de ce groupe, ils n'ont que rarement fait l'objet d'études spécifiques. Il existe toutefois plusieurs ouvrages de référence, notamment celui de Clarke (1999) qui examine la fonction du *dede* en tant qu'agent de transmission culturelle et met l'accent sur le rôle de la musique dans ce processus. Les

Anna NEUBAUER

Doctorante
Université de
Neuchâtel,
Institut universitaire
d'études du
développement,
Genève, Suisse

¹ Je remercie Hamit Bozarslan, Elise Massicard et Isabelle Schulte-Tenckhoff pour leurs remarques et leurs critiques précieuses de versions précédentes de cet article.

travaux de Yaman, lui-même fils de *dede*^[2], et ceux de Sökefeld (2002) abordant le rôle des *dede* chez les Alévis immigrés en Allemagne, me serviront également de support.

Les Alévis sont un groupe confessionnel présent dans presque toute la Turquie, parmi les populations aussi bien turque que kurde. On estime qu'ils constituent entre 15 et 20% de la population du pays (Massicard 2002, p.1). Ils sont par ailleurs très nombreux parmi les migrants en Europe et en Amérique du Nord. Notre étude a porté essentiellement sur les Alévis kurdes^[3] de la région d'Adiyaman. Nous verrons cependant qu'il est impossible de comprendre l'alévisme au niveau local sans prendre en compte les transformations majeures ayant lieu au niveau national.

Par manque de sources écrites, il est très difficile de se faire une idée exacte de l'histoire et de l'origine de l'alévisme. La plupart des auteurs s'accordent cependant à dire que les Alévis sont apparus comme un groupe distinct autour du xv^{ème} ou xvi^{ème} siècle, à l'époque où les Safavides et les Ottomans se livraient une bataille farouche pour la suprématie dans la région (Van Bruinessen, 1989, p. 617). Lorsque Shah Ismail, souverain du nouvel Etat persan des Safavides a proclamé le chiïsme religion d'Etat (1501), les Ottomans ont commencé à se poser comme défenseurs du sunnisme et à combattre les groupes religieux se trouvant sur leur territoire qui faisaient bon accueil aux croyances chiïtes. Poussés par une intense propagande de Shah

2 Yaman (2004). Il existe aussi un court texte de lui en anglais sur internet : *Kizilbash Alevi Dedes*, www.alevibektasi.org/dedes.htm, (page consultée le 19.03.2004).

3 Dans cet article, j'utilise le terme « kurde » dans l'acceptation que lui donne Van Bruinessen (1989, p.613): « For pragmatic reasons I use a rather loose and wide definition, including all native speakers of dialects belonging to the Iranic languages Kurmangi or Zaza, as well as those Turkish speaking persons who claim descent from Kurmangi or Zaza speakers and who still (or again) consider themselves as Kurds. »

4 Les Alévis professent un islam hétérodoxe qui fait une grande part à l'adoration d'Ali et des douze imams. Ils sont souvent déconsidérés par leurs voisins sunnites car ils négligent les cinq piliers de l'islam et organisent leurs propres cérémonies religieuses, appelées *cem*, plutôt que de se rendre à la mosquée.

5 Bozarslan (2000) montre que l'idée très répandue, aussi bien parmi les Alévis que dans les études les concernant, que ceux-ci aient été de fervents partisans d'Atatürk relève plus d'un « mythe fondateur de la recherche » que d'une réalité historique fondée. On retrouve la même réserve chez Vorhoff 1999.

Ismail et par un mécontentement face à leurs conditions de vie, certaines tribus hétérodoxes d'Anatolie se sont rangées du côté des Safavides. Celles-ci, appelées *Kızılbas* à l'époque, ont été fortement persécutées par les Ottomans durant tout le XVI^{ème} siècle et se sont retirées dans des régions de montagne où elles ont souvent vécu en communautés fermées. Les structures sociales particulières de ceux qu'on appelle aujourd'hui Alévis, ainsi que leur doctrine, se sont formées dans ce contexte d'isolement et de repli sur les liens communautaires^[4]. Dans la vie rituelle de ces communautés, les dignitaires religieux appelés *dede* occupent une place centrale. (Sökefeld et Schwalgin, 2000, p.10).

Il est difficile de se faire une idée précise de l'accueil réservé par les Alévis aux réformes d'Atatürk, qui rompaient avec l'héritage ottoman et instaurent un Etat laïc^[5]. Ce qui est sûr, c'est qu'ils ont continué à être victimes de discriminations après la fondation de la République turque et à pratiquer leur religion de manière cachée. Leurs communautés ont commencé à éclater lorsque nombre de leurs membres se sont mis à migrer peu à peu vers les villes à partir des années 1940. Le tissu organisationnel traditionnel et rural de l'alévisme s'est dissout sous l'effet de l'exode rural et la répression politique et militaire (Kieser, 1994, p.72). On assiste en même temps à l'établissement d'une diaspora urbaine dans les villes de Turquie et d'Europe.

Dans les années 1970, la société turque est passée par une période de très grande polarisation politique entre la droite et la gauche. Ce clivage est venu renforcer la différence confessionnelle, la droite recrutant principalement chez les Sunnites et les Alévis rejoignant la gauche. A cette époque, les jeunes Alévis engagés dans les mouvements de gauche n'accordent aucune importance à l'alévisme pour leur auto-identification. Influencés par les idées marxistes, ils rejettent la religion et critiquent ouvertement les *dede* qu'ils accusent d'exploiter le peuple. Ces remises en question radicales s'ajoutent à l'exode rural pour mettre à mal l'alévisme traditionnel : dans les années 1980, les cérémonies

religieuses ne sont presque plus pratiquées, les liens reliant les *dede* à leurs disciples sont brisés et le savoir religieux de la jeune génération est très réduit (Sökefeld et Schwalgin, 2000, p.11).

On assiste cependant, dans le contexte de crise de la gauche en Turquie et dans le monde de la fin des années 1980, à la naissance d'un mouvement identitaire alévi qui ne cessera de croître jusqu'à nos jours. Celui-ci s'explique d'abord par une réaction à l'imposition de plus en plus lourde de l'islam sunnite par l'Etat. Une autre raison pour l'émergence de cette nouvelle identité alévie peut être trouvée dans le mouvement kurde qui ouvrait la voie de la mise en cause de la politique répressive de l'Etat dans le domaine des minorités. En même temps, face à cette menace, les autorités étatiques ont commencé à assouplir leur attitude vis-à-vis des Alévis, voire à les favoriser, dans le but de diviser le mouvement kurde. Elles ont ainsi par exemple soutenu publiquement le principal festival alévi. Ce changement d'attitude des autorités reste toutefois relatif étant donné que la politique officielle du pouvoir qui considère l'islam sunnite comme la religion nationale reste inchangée et que la reconnaissance des Alévis passe par la folklorisation de leur culture. Dans cet élan identitaire, des organisations aléviées sont créées, des maisons d'édition fondées et toutes sortes de publications à propos de l'alévisme voient le jour⁶. Les Alévis peinent cependant à trouver un consensus autour des différentes visions de la direction à prendre pour ce mouvement et les nombreuses contradictions entre

⁶ Pour une bonne présentation du mouvement de renaissance alévi, voir Vorhoff 1998, 1999, 2000.

⁷ Il est difficile de classer le zaza parmi les dialectes du kurde du point de vue linguistique.

Les zazaphones sont cependant généralement considérés comme kurdes par les personnes extérieures à leur groupe et ont tendance à se considérer comme kurdes eux-mêmes (Vorhoff, 1998, p.232).

Sur la question de l'auto-définition des Alévis zazaphones, voir Van Bruinessen 1994 et 2001.

⁸ On trouvera une excellente réflexion sur le débat concernant l'origine des Alévis kurdes dans Van Bruinessen 2001 et des informations sur les Alévis kurdes dans Van Bruinessen 1994, Bumke 1979, 1989 et Kieser 1993, 1994, Gezik 2000. Il faut aussi signaler un article de Yalman (1969) qui comporte des passages décrivant un village d'Alévis kurdes dans la région d'Elbistan.

les opinions des différents acteurs revêtent actuellement l'apparence d'un mouvement plutôt chaotique (Çamuroglu, 1997 p.28).

Dans ce mouvement de redéfinition identitaire, les Alévis kurdes occupent une place particulièrement complexe. Du fait de leur double appartenance minoritaire, ils sont tiraillés entre différents groupes qui font appel à leur loyauté. D'une part les Alévis turcs mettent l'accent sur la composante alévie de leur identité et soulignent leur hypothétique origine turque dans l'espoir de les voir se joindre à eux dans leur effort de reconnaissance. De l'autre côté, les nationalistes kurdes essaient de les convaincre, pour les gagner à leur cause, que leur identité pertinente est celle de Kurdes. Selon Van Bruinessen (2001, p.29), aucun autre groupe en Turquie ne recherche actuellement de manière aussi intensive la meilleure façon de se définir. Les Alévis kurdes consistent en un certain nombre de sous-groupes distincts quant à leurs rituels, leurs croyances et leur degré d'adaptation à l'islam orthodoxe (Van Bruinessen, 1999, p.6). Linguistiquement, ils se partagent entre zazaphones et locuteurs du dialecte kurde kurmandji^[7]. Les Alévis de langue maternelle zaza sont majoritaires parmi les Alévis kurdes et peuplent surtout la région de Tunceli (nouvelle appellation de Dersim) (Kieser, 1994, p.9). On trouve les Alévis parlant kurmandji dans des zones qui s'étendent de Gaziantep et Karamanmaras au Sud vers Sivas au Nord en passant par Adyaman et Malatya. Il existe relativement peu de recherches sur Alévis kurdes, et la plupart d'entre elles traitent des Alévis zazaphones de la région du Dersim^[8]. En raison des grandes différences régionales que présente l'alévisme, il faut cependant être prudent quand il s'agit d'élargir les considérations qui les concernent aux Alévis kurmandjs.

C'est le manque d'études menées dans ce domaine qui est à l'origine de mon choix de la province d'Adyaman, où les Alévis sont essentiellement kurmandjs, pour mener la recherche sur laquelle se base cet article. L'enquête s'est déroulée sur une période de 5 mois (de juillet à

octobre 2000 et février 2001) durant lesquels j'ai pratiqué l'observation participante au sein de l'association alévie de la ville. J'ai aussi mené 20 entretiens formels avec divers *dede* ou membres de famille de *dede*. Dans certains cas, j'ai pu rester quelques jours chez le *dede*, ce qui m'a permis d'ajouter l'observation aux entretiens. Une grande partie du temps de recherche s'est déroulé en ville, mais j'ai aussi cherché à comprendre ce qui se passait dans les villages alentours par de fréquentes visites. Les entretiens ont été menés en turc, étant donné que la plupart des personnes avec lesquelles j'ai parlé, bien que kurdes, s'expriment plus aisément en turc.

Structures d'autorité de l'alévisme à Adiyaman : dede et association

La population alévie d'Adiyaman^[9] est encadrée par une quinzaine de familles de *dede*, qui habitent en ville ou dans les villages alentours. La ville compte en outre une association alévie, appelée *Haci Bektas-i Veli kültürünü koruma ve yasatma derneği* (Association pour protéger et développer la culture de Haci Bektas Veli).^[10]

Structure religieuse traditionnelle : les *ocak*

La fonction de *dede* se transmet de manière héréditaire, de père en fils dans des lignages particuliers, appelés *ocak*. Les membres de ces *ocak* affirment être les descendants soit du Prophète Mohammed, soit d'un saint important dans l'histoire de l'Islam^[11]. L'ascendance prestigieuse des membres de lignages *ocak* est un élément très important, puisqu'elle légitime leur pouvoir et leur confère un charisme particulier. Les lignages de *dede* étaient traditionnellement endogames, ce qui leur permettait de maintenir leur position d'élite en se constituant en groupe séparé (Kopecky, 1982, p.89). Cette endogamie était aussi respectée par

⁹ Je ne dispose pas d'indications quant à la proportion d'Alévis et de Sunnites dans la province, étant donnée l'absence de statistiques officielles à ce sujet.

¹⁰ L'alévisme n'étant pas reconnu officiellement jusqu'à récemment, le mot « alévi » ne pouvait pas apparaître dans le nom des associations. Hacı Bektaş Veli est un saint ayant vécu en Anatolie au XII^{ème} siècle et qui a une importance centrale pour certains groupes alévis.

¹¹ Le titre de *seyit* est donné dans les pays musulmans aux personnes que l'on considère comme les descendants du Prophète Mohammed. Ils sont très respectés et exercent en général des fonctions particulières dans le domaine religieux.

¹² Un autre fait intéressant peut être observé concernant les pratiques matrimoniales des *dede* de la région d'Adıyaman : Selon leurs propres dires, les Alévis ne pratiquaient pas la polygamie, même à l'époque où elle n'était pas interdite par l'Etat. On peut noter cependant qu'à Adıyaman, un nombre remarquable de *dede* des générations précédentes avaient deux épouses. Mes interlocuteurs m'ont toujours présenté ce fait comme une anomalie sans importance.

¹³ Les *ocak* portent en général le nom d'un saint dont le lignage est issu.

les *dede* de la région d'Adıyaman, du moins jusqu'à récemment et dans la plupart des familles.^[12]

Il semblerait qu'au fil de l'histoire, une répartition de la population d'Alévis kurdes entre les différents *ocak* ait eu lieu, chaque *ocak* se voyant attribuer une tribu ou un segment de tribu comme disciples (*talip*). Traditionnellement, les *talip* ne choisissaient donc pas le *dede* auquel ils étaient liés, tous les membres d'un certain lignage de *talip* étant liés au même lignage de *dede*. Cette structure, qui fonctionnait en réseau hiérarchisé, est difficile à observer actuellement, car elle s'est effritée en même temps que l'organisation tribale (Bumke, 1989, p.513).

Il existe à Adıyaman une quinzaine de familles de *dede*, qui se rattachent principalement à quatre *ocak* différents, à savoir les *ocak* de Ağuçan, Hacı Küreys, Üryan Hızır et Musa-i-Kazim^[13]. En ce qui concerne la répartition de ces *ocak* par rapport à la population d'Adıyaman, les *dede* avec lesquels j'ai parlé m'ont présenté le modèle suivant, que je simplifie légèrement pour la clarté de l'exposé : on trouve dans la région d'Adıyaman trois grandes tribus kurdes, les Reshvan, les Kav et les Balyan, qui se partagent en de nombreuses branches. Ces tribus sont en partie alévis et en partie sunnites. Les Resvan comportent deux branches alévis : les Göçebe Hızır Sur (Hızır Sur nomades, qui ont conservé leur nom bien qu'ils aient renoncé au nomadisme depuis les années 1970) et les Yerli Hızır Sur (Hızır Sur sédentaires). Les Göçebe

Hıdır Sur habitent dans la plaine, alors que les Yerli Hıdır Sur se sont installés dans les montagnes. Une moitié de la tribu Kav est alévie, l'autre s'étant convertie à l'islam sunnite par peur de la répression, selon mes interlocuteurs alévis. La tribu de Balyan s'est établie à la frontière entre la province d'Adıyaman et celle de Malatya. Les représentants de l'*ocak* de Hacı Küreys s'occupent des Hıdır Sur nomades, tandis que les descendants de Üryan Hızır s'occupent des Hıdır Sur sédentaires. Les Ağuçan sont les *dede* des Kav et des Balyan. Il faut souligner encore une fois qu'il s'agit d'un modèle représentant idéalement une situation passée et qu'il n'est pas observable clairement de nos jours.

Bien qu'il existe des relations particulières entre un lignage de *dede* et une tribu (ou partie de tribu), les Alévis se doivent de montrer du respect à toute personne venant d'une famille de *dede*. L'autorité du *dede* s'exerce ainsi de manière privilégiée sur un groupe restreint d'individus, ses *talip*, mais de manière générale sur tous les membres de la communauté alévie. L'acte d'allégeance du *talip* à son *dede* se faisait une première fois lors d'une *cem* par la cérémonie d'initiation et le sacrifice d'un mouton, et elle était renouvelée annuellement. Il n'y a plus actuellement de cérémonie formelle liant une personne à un *dede*. Il existe en ville ou dans les villages une série de *dede* qui sont plus ou moins connus par la population et qui accueillent les gens qui viennent les voir, sans avoir la responsabilité d'un groupe particulier. En conséquence, les jeunes que j'ai rencontrés dans le cadre de l'association et leurs amis alévis connaissent quelques noms de *dede*, leur ont parfois aussi rendu visite, mais la plupart d'entre eux ignorent à quel *dede* leur lignage était traditionnellement lié.

Les *dede*

La première condition pour être *dede* est de provenir d'un *ocak* mais les qualités personnelles sont aussi prises en compte. Le *dede* doit être

cultivé et on attend de lui qu'il montre la voie à la communauté. En général, c'est le fils aîné du *dede* qui reprend sa tâche après sa mort, mais parfois c'est un autre fils qui prend la relève, s'il est jugé plus cultivé ou plus apte. Il n'existe pas de formation particulière ; les fils de *dede* apprennent sur le tas, en regardant faire leur père.

En plus de leur rôle de chefs religieux des communautés alévies, les *dede* remplissaient aussi une série de fonctions d'un genre plus social. Le *dede* est responsable de montrer le chemin spirituel à ses *talip*, particulièrement de diriger les cérémonies religieuses, appelées *cem*. Pendant la cérémonie, il rappelle les principaux mythes et les valeurs de l'alévisme aux participants, assurant ainsi la transmission de la culture alévie, essentiellement orale jusqu'à récemment. Rares sont cependant les *dede* d'Adıyaman qui dirigent encore des *cem*¹⁴. La transmission de la culture se passe aussi en dehors des cérémonies, par exemple dans les discours du *dede* lors des réunions informelles dans sa maison et dans les conseils qu'il donne. Jadis, les Alévis réglait leurs conflits entre eux dans le cadre de «procès» organisés au sein de la communauté villageoise, lors desquels le *dede* assumait le rôle de juge. On entend souvent dire que jusqu'aux années 1970, aucune affaire dans laquelle étaient impliqués des Alévis n'avait été déférée devant un tribunal de l'État. Le *dede* occupe par ailleurs aussi souvent une position d'intermédiaire dans les conflits qui opposent les membres de la communauté. L'attribution d'un rôle de médiateur à

¹⁴ Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à une *cem* fait par un *dede* à Adıyaman lors de mon séjour.

des personnes qui se déclarent descendants du Prophète est attestée dans la littérature portant sur différents pays du Moyen-Orient (voir Gellner 1963 et 1983, Jamous 1981, Kopecky 1982, Van Bruinessen 1992). C'est aussi le cas des *dede* en Turquie. Cette position de médiateur leur est assurée en partie par leur origine extérieure : puisqu'ils ne font pas partie de l'un ou l'autre des groupes en conflit, les *dede* peuvent revendiquer une position neutre. Ce sont les seules personnes dont l'autorité est susceptible d'être reconnue par les deux parties.^[15] D'autre part, leur filiation leur procure le charisme nécessaire pour que leur parole soit écoutée (Van Bruinessen, 1992, p.68). Des personnes viennent voir le *dede* pour des problèmes de couple, de voisinage, familiaux ou des litiges liés aux terres. Finalement, le *dede* peut jouer un rôle de guérisseur. Dans certains cas, il revendique des pouvoirs magiques, quand il n'est pas en possession d'objets ayant appartenu à l'Imam Hüseyin dont on pense qu'ils portent en eux le pouvoir de guérir.

La fonction du *dede*, du moins sous sa forme traditionnelle, est grandement liée à la structure tribale et villageoise. L'exode rural provoque l'éclatement des communautés, alors que la plupart des fonctions traditionnelles du *dede* ne peuvent se déployer que dans un cadre villageois. L'institution des « tribunaux du peuple » par exemple ne peut fonctionner qu'au sein de petites communautés où tout le monde se connaît et où le contrôle social peut être aisément imposé et accepté de tous. Ces

¹⁵ C'est un phénomène bien connu dans l'organisation politique du Moyen-Orient que les chefs de grands ensembles se réclament d'une origine extérieure. Ils disent soit venir d'une autre partie du Moyen-Orient, soit descendre d'Arabes qui ont joué un rôle important dans l'histoire de l'Islam. (Van Bruinessen, 1992, p.68)

« tribunaux » perdent ainsi une partie de leur raison d'être et du même coup le *dede* son rôle de juge. D'autre part, l'État envoie des dignitaires religieux sunnites dans tous les villages pour s'occuper de certains rituels comme les enterrements qui faisaient partie auparavant des tâches du *dede*.

S'il y a incontestablement une perte d'importance du rôle du *dede* dans les régions peuplées par des Alévis, de nouvelles formes de médiation n'apparaissent pas moins. Le *dede* peut servir de lien entre la communauté et l'État (administration locale, gouvernement ou police et militaires). Grâce à ses relations, il peut par exemple trouver des solutions rapides aux problèmes administratifs de certains *talip* ou alors représenter la communauté en défendant ses revendications collectives. Il y a quelques années par exemple, une délégation de *dede* d'Adiyaman et de membres de l'association a interpellé les autorités locales pour que l'alévisme soit inclus dans le programme des leçons de religion à l'école obligatoire.

La base économique de l'institution des *dede* était garantie par la *hakkullah*, une sorte d'impôt religieux prélevé par les *dede*. Ceux-ci subsistaient grâce à l'argent que les *talip* leur donnaient en échange de leurs services ou par respect pour leur ascendance. Ces versements, que les *dede* récoltaient lors de leur tournée des villages, leur permettaient de se consacrer uniquement à leurs activités de *dede*. Il est difficile de savoir ce qu'il en est exactement de la *hakkullah* aujourd'hui. En effet, de nombreuses personnes, dont les intellectuels urbains défendant un idéal démocratique, contestent le fait que par leur simple ascendance, les *dede* puissent vivre sur des dons plus ou moins forcés. L'idée de la *hakkullah* étant devenue inacceptable pour certains *dede* eux-mêmes ils sont de plus en plus nombreux à avoir abandonné la récolte d'argent. Nombre d'entre eux travaillent en parallèle pour assurer un revenu régulier et ne dépendent pas de la *hakkullah* pour vivre. Ce changement de statut économique influence profondément leur rapport à la

fonction de *dede*. En premier lieu, les jeunes fils de *dede* qui étudient pour apprendre un métier passent de longues années loin de la maison au moment où ils devraient apprendre le savoir de leur père. Deuxièmement, contraints de travailler pour subvenir à leurs besoins, les *dede* ne peuvent plus se consacrer à plein temps à leur fonction. En fait, ce système les oblige à mener de front deux formations et deux activités, ce qui porte préjudice à leur connaissance des pratiques et leur capacité de transmission de la religion.

L'association^[16]

L'association alévie d'Adiyaman a été créée en novembre 1993. Encouragés par l'éclosion d'associations dans tout le pays et le succès grandissant du festival de Haci Bektas^[17], une dizaine d'Alévis influents de la ville se sont réunis pour créer un tel lieu de rencontres à Adiyaman. Les débuts n'ont pas été faciles : la population alévie avait peur de déclarer son appartenance religieuse publiquement, et certaines personnes ont essayé de les dissuader de poursuivre leur projet^[18].

Comme son nom l'indique (*Haci Bektas-i Veli kültürünü koruma ve yasatma dernegi*), l'association d'Adiyaman se rattache au groupe d'associations de Haci Bektas, dont le centre est à Ankara. Son rôle, selon un de ses fondateurs, est de faire connaître la culture alévie et d'organiser le mouvement. Il s'agit avant tout d'un lieu de rencontres.

16 La description donnée ici relate la situation de l'association en 2000. Il y a eu de nombreux changements dans son organisation et ses activités depuis.

17 Un grand festival qui sert de lieu de rassemblement à des Alévis venus de tout le pays a lieu chaque année dans une petite ville de Cappadoce qui s'appelle Haci Bektas, du même nom que le saint qui y avait installé le couvent (*tekke*) de son ordre.

18 1993 est aussi l'année des événements de Sivas, où plus de 30 artistes et personnalités alévis ont perdu la vie dans un incendie provoqué par des extrémistes sunnites.

19 Danses rituelles alévis.

20 Les Douze Services (*On iki hizmet*) sont les douze tâches essentielles pour le bon déroulement de la *cem*.

21 Il serait faux cependant de penser que l'élément mystique est complètement absent. On le retrouve dans les *deyis* et dans les *semah*.

Il serait très intéressant d'analyser dans le détail les *cem* faites par les associations. Elles vont complètement à l'encontre d'un des principes de l'alévisme qui néglige la forme du rituel par rapport au contenu mystique.

L'association est ouverte tous les jours et une fois par semaine, le jeudi soir, elle organise une *cem* dans ses locaux. Parmi ses activités principales, on compte les répétitions de deux équipes de *semah*^[19], une équipe de jeunes et une équipe de personnes âgées. Auparavant, l'association proposait des cours de *saz* et de rattrapage scolaire. En 1997, ses dirigeants ont décidé la construction d'une grande *cem evi* (littéralement maison de *cem*), en dehors de la ville, dans un quartier à majorité alévie. Le but étant d'y déménager totalement les activités de l'association une fois la construction terminée.

C'est un membre de l'association qui joue du *saz* et dirige les *cem*. Il ne vient pas d'une famille de *dede*, mais il s'est formé pendant plusieurs années aux côtés d'un *dede* de la région d'Urfa. Selon ses propres dires, les *cem* faites par l'association sont essentiellement à but éducatif, pour que le déroulement du rituel ne soit pas oublié. En fait, la cérémonie consiste en quelques prières, quelques chants sacrés (*deyis*), des *semah* et les douze services^[20] qui sont exécutés de manière symbolique.^[21]

Depuis sa création, l'association a beaucoup de contacts avec les villages. Suivant les possibilités, ses représentants essaient d'aller une fois par semaine dans différents villages, pour se faire connaître et récolter de l'argent pour la construction de la *cem evi*.

Enjeux actuels au niveau national : quel avenir pour les *dede* ?

Comme nous l'avons vu, l'alévisme connaît un spectaculaire mouvement de renaissance depuis la fin des années 1980. Or, ce mouvement identitaire qui tente de redéfinir l'alévisme au niveau national n'est pas le fait des *dede*. On assiste à l'apparition de nouveaux acteurs, des entrepreneurs identitaires, issus de l'élite intellectuelle urbaine, qui créent de nouvelles structures d'autorité sous la forme d'associations.

Dans ce mouvement extrêmement hétérogène où chacun bricole son alévisme, le savoir (notamment historique) est un enjeu fondamental, puisqu'il peut dévoiler l'origine et donc la nature de l'alévisme (Massicard 2002, p.6). Traditionnellement, le savoir alévi, oral, était détenu par les lignages de *dede*. Avec l'exode rural et la formation d'une élite intellectuelle urbaine, d'autres personnes ont acquis la légitimité de produire du savoir sur l'alévisme. On voit ainsi toutes sortes d'auteurs qui prennent la parole dans différents médias et publications pour expliquer leur vision du phénomène. Comme Vorhoff (1996) l'a montré, le but premier de ces publications est d'abord de répondre à la question : qu'est-ce que l'alévisme ? A cette première interrogation essentielle s'en ajoute immédiatement une deuxième quant à la place à donner aux *dede* dans cet alévisme reconstruit.

Pour les mouvements associatifs, la question est délicate : les *dede* sont la figure centrale de l'alévisme traditionnel et de plus, une bonne partie de la population leur reconnaît une ascendance prophétique. Si l'on peut donc difficilement formuler ouvertement le projet d'éliminer cette institution, les *dede* n'en gardent pas moins certaines caractéristiques dérangeantes pour ces mouvements. Ceux-ci basent en effet en grande partie leurs revendications sur l'image d'un alévisme qui serait l'incarnation de la démocratie laïque. Or, il y a un paradoxe flagrant entre la vocation démocratique et égalitaire de l'alévisme mise en avant par les leaders des mouvements associatifs et l'élitisme qu'implique l'hérédité de la fonction des *dede* (Clarke G., 1999, p.105). De plus, le cliché du *dede* qui abuse de la crédulité de ses *talip* et profite d'eux en leur racontant des histoires de prétendus miracles pour leur soutirer de l'argent gêne beaucoup l'élite alévie dans son effort pour se faire considérer comme partenaires de discussion sérieux. Ainsi, plusieurs actions sont sur le point d'être entreprises au niveau national, notamment par l'association Haci Bektas-i Veli, pour démasquer les « faux *dede* » (c'est-à-dire ceux qui sont considérés comme des charlatans par la nouvelle élite intellectuelle) et les empêcher de nuire. Cette lutte s'avère cepen-

dant difficile tant qu'il n'existe pas de définition exacte du « vrai » *dede* que l'on pourrait opposer au « faux » *dede*. De plus, les gens vont voir le *dede* de leur choix et il paraît difficile de les en empêcher en déclarant officiellement tel *dede* incompetent. Il faut par ailleurs se garder de taxer trop rapidement les *talip* de naïveté : aller voir un *dede* qui passe pour un charlatan n'implique pas forcément une confiance aveugle en lui mais revient souvent simplement de manière pragmatique à tester un moyen de plus pour trouver une solution à un problème concret.

Une chose est cependant claire aux yeux des différents acteurs du renouveau alévi : si l'on veut accorder un rôle aux *dede* dans l'alévisme tel qu'il est en train de se construire, il faut se donner les moyens de les former et de leur garantir un salaire. Actuellement plusieurs projets sont à l'étude en vue de créer une faculté de théologie alévie pour former les futurs *dede*, pour pallier à l'incompétence dont on les accuse (Clarke G., 1999, p.117). Il serait intéressant de voir si l'ascendance prophétique sera maintenue comme critère d'admission des étudiants.

Malgré les tensions entre *dede* et associations que j'ai mises en évidence, il me faut préciser que le but de ma démonstration n'est pas d'opposer strictement ces deux institutions. L'association est une structure différente qui poursuit d'autres buts par d'autres moyens, mais ce sont parfois des *dede* (actifs en tant que tels ou plus souvent appartenant à des lignages de *dede* qui ont abandonné cette fonction) qui sont membres, voire fondateurs des associations. L'exemple le plus connu en est Izzettin Dogan, fondateur de la puissante CEM vakfi. Il est le fils de Dogan Dogan, un célèbre *dede* de Malatya, qui était de son vivant considéré par certains comme le chef de tous les Alévis de l'est de la Turquie. C'est un peu comme si le fils continuait l'œuvre fédératrice de son père, mais au travers de l'association. On voit que le principe héréditaire est encore à l'œuvre dans ce cas et que les deux logiques ne s'excluent pas forcément.

Les *dede* d'Adiyaman dans un contexte changeant

Comment se placent les *dede* d'Adiyaman entre disparition des fonctions traditionnelles et redéfinition de l'alévisme qui ne les inclut qu'avec réticence? Dans le contexte actuel, plusieurs voies peuvent être empruntées par les membres masculins d'un *ocak*, *dede* potentiels. Premièrement, ils peuvent tout simplement renoncer à occuper une position d'autorité. C'est le cas pour plusieurs familles de *dede* d'Adiyaman où aucun des fils ne s'est montré intéressé à reprendre la place de son père à la mort de celui-ci. Il existe aussi la possibilité d'effectivement s'engager pour l'alévisme, mais dans le cadre de l'association. Le président de l'association alévie d'Adiyaman vient par exemple d'une famille de *dede*. En dernier lieu, ils peuvent trouver un moyen de continuer à avoir un rôle de *dede*. C'est à la dernière catégorie que je vais consacrer la fin de cet article.

L'institution est certes remise en question dans certains milieux, mais les *dede* demeurent, pour une partie non négligeable de la population, des personnes d'autorité et de grande influence. Ils sont une figure centrale dans la vie sociale des communautés alévies même s'ils ne remplissent plus de fonctions spécifiques clairement définies. Ils continuent à inspirer respect et crainte en raison de leur statut de descendants du prophète. On fait régulièrement appel à eux pour résoudre des conflits et donner des conseils, d'ordre religieux ou profane. Un autre domaine dans lequel certains *dede* occupent une place importante relève de ce que l'on appelle la « religion populaire ». Rendre visite à un *dede* dans l'espoir d'une solution « magique » à un problème est une pratique très répandue au sein de la population alévie de la région^[22].

Dans les villages, la maison du *dede* est le centre de la vie sociale (le mot *ocak* signifie dans son premier sens « foyer » et il est aussi utilisé

22 Dans ce domaine, il faut noter la très grande importance des pèlerinages sur les tombes de *dede*, mais il s'agit là d'un sujet que je ne pourrai pas développer dans le cadre de cet article.

23 Dans les exemples qui suivent, j'ai remplacé les noms des *dede* par des noms fictifs.

24 Contrairement à ce que cette introduction pourrait faire penser, je n'ai pas eu à prier cette femme pour qu'elle me raconte cette histoire. Cela fait partie de la manière de parler des prodiges des *dede* que de commencer par dire qu'il ne faudrait pas en parler, bien que tout le monde le fasse tout le temps.

25 A l'époque de la guerre du Golfe, Saddam Hussein avait menacé d'attaquer la Turquie si elle soutenait les États-Unis. Cette situation eut pour conséquence un mouvement de panique au sein de la population des régions proches de la frontière irakienne.

26 Après son mariage, elle est allée habiter dans le village de son mari, qui était absent la plupart du temps. Elle considère le village comme étranger dans le sens qu'elle n'y a pas de parents.

pour désigner la maison du *dede*). Elle est ouverte à tous et la nourriture est toujours préparée en grande quantité pour pouvoir accueillir les éventuels visiteurs. Différentes personnes du village se rassemblent à la maison du *dede* presque tous les soirs pour passer un moment ensemble, discuter et boire du thé, alors que les personnes de l'extérieur viennent surtout le week-end. Les *talip* comparent souvent la maison du *dede* à un îlot de lumière, où il fait bon venir se distraire et chercher un peu de réconfort face aux problèmes quotidiens. Il arrive fréquemment que les visiteurs emportent en partant des carrés de sucre ou un morceau de pain provenant de la maison du *dede*, pour la chance (*ugur*) qu'ils portent.

Le récit suivant illustre l'importance que les *dede* peuvent avoir dans la vie d'un *talip*:

« Voici les prodiges de la famille de Hüseyin Dede^[23]. Ces secrets, personne ne peut les comprendre et il ne faut pas les raconter. Mais pour Anna, je vais maintenant raconter le secret de la famille de Hüseyin Dede, excusez-moi, je vous prie de me pardonner.^[24] Ma petite fille avait sept mois à l'époque. Un jour l'événement de Saddam Hüseyin s'est produit^[25]. J'ai eu très peur, très très peur. J'habitais dans un village étranger^[26]. J'étais très pauvre et j'élevais ma petite fille sans argent. Et s'il y avait une attaque, qu'allais-je pouvoir faire ? Je me suis mise en situation de stress. Un jour je n'ai plus eu de lait pour allaiter ma fille. J'ai vécu dans la peur. A cause de tous ces événements, je suis devenue très stressée. Que fallait-il que je

fasse ? Ma fille pleurait tout le temps, elle avait toujours faim. Je n'avais pas d'argent pour acheter du lait. Un jour, j'ai beaucoup réfléchi et j'ai pris la décision d'aller chez Hüseyin Dede. Je me disais : 'Qu'ils me fassent quelque chose, qu'ils me disent quelque chose, qu'ils me donnent quelque chose pour que mon lait revienne.' C'est Dieu qui m'a fait penser à aller les trouver. Je me suis levée et j'ai pris ma fille ; je suis allée à la maison de Hüseyin Dede. J'ai embrassé la main de sa femme et je lui ai dit : 'Ana²⁷, j'ai eu très peur à cause de Saddam Hüseyin. Mon lait s'est retiré. Ma fille va mourir de faim. Je n'ai pas d'argent pour lui acheter du lait. Comment puis-je nourrir ma fille ? cela fait trois jours qu'elle meurt de faim.' 'Ma fille, m'a-t-elle dit, ne parle pas comme ça. N'aie pas peur, ne t'en fais pas, tout ira bien. Ne dis pas : 'Je n'ai pas de lait'. Le lait va se vexer et partir et il ne reviendra pas.' 'D'accord, Ana, ai-je dit, je ne le dirai plus.' J'ai embrassé sa main. Elle m'a donné un peu de pain et m'a donné trois petites tapes dans le dos. 'Va, ma fille, a-t-elle dit, mange ce pain. Tu te lèveras demain matin et tu verras que ton lait sera revenu comme avant. Mais surtout, ne dis à personne que tu n'as pas de lait. Le lait se vexe comme les petits enfants et il ne revient pas. Si quelqu'un te dit que tu n'as pas de lait, dis-lui que tu en as et que ta petite fille mange à sa faim.' Elle m'a donné un morceau de pain et un carré de sucre. Je les ai mangés et je suis allée à la maison. J'ai dormi une nuit et quand je me suis levée le lendemain, ma poitrine était pleine de lait. J'ai allaité mon enfant et elle a dormi très tranquille-

27 « Ana » veut dire littéralement maman; on l'emploie pour s'adresser aux femmes de *dede*.

28 Une amie alévie installée en Suisse m'a confié qu'au début de son séjour, lorsqu'elle avait des problèmes de permis de résidence, elle a vu un *dede* dans ses rêves. Il lui a dit de ne pas s'en faire, qu'elle trouverait une solution. Elle termine son récit en m'assurant qu'une semaine plus tard, elle obtenait son permis.

ment. Je l'ai vu de mes propres yeux. J'ai vu ce miracle chez les membres de la famille de Hüseyin Dede. »

La femme qui m'a raconté cette histoire considère avoir trouvé dans un moment difficile de sa vie du réconfort et la solution à son problème par une visite chez le *dede*. Ce récit illustre aussi l'importance discrète des femmes de *dede*. La villageoise ne pouvait pas parler au *dede* de ses problèmes typiquement féminins et il était donc logique qu'elle se tourne vers sa femme à laquelle elle attribue les mêmes pouvoirs. Le nom de la femme n'est cependant pas mentionné, il s'agit des prodiges « de la famille de Hüseyin Dede ».

Dans la relation entre le *dede* et les *talip*, les rêves tiennent aussi une place très importante, puisqu'ils constituent un moyen de communication. Cela est particulièrement vrai pour les personnes qui ne peuvent pas rendre visite à un *dede*, par exemple parce qu'ils sont malades ou exilés en Europe^[28]. Quand un *talip* se porte mal, il considère le fait de voir un *dede* dans son rêve comme un grand soutien. Parfois le *dede* lui communique un conseil ou lui prédit un événement. Voici ce que m'a raconté une femme dont le frère était atteint d'un cancer incurable :

« Mon frère est allé à Ankara pour une opération. Pendant la narcose, il a fait un rêve. Dans son rêve, il a vu une porte : elle s'ouvre et un grand feu emplit la pièce. Trois fois, la porte s'ouvre, le feu s'avance et recule quand la porte se referme. La troisième fois, au milieu du feu, il a vu un portrait de *Ali Dede*. Ce dernier lui dit : « N'aie pas peur ! Je suis là. » Mon frère s'est réveillé d'un bond. Les médecins ont été très surpris qu'il se réveille malgré la narcose. »

Cet exemple montre une fois de plus que le *dede* représente pour certaines personnes une sorte de compagnon qui les soutient dans les moments difficiles. Si sa présence n'est pas physique, elle se manifestera par le truchement du rêve. Cette vision du réconfort que les *dede*

peuvent apporter ne doit pas masquer la grande crainte qu'ils inspirent à certains *talip*, notamment en raison des pouvoirs magiques que ceux-ci leur attribuent. Beaucoup sont convaincus que si on agit contre le *dede* (en refusant de lui donner de l'argent par exemple), que l'on dise ou simplement pense du mal de lui, un grand malheur peut arriver. Beaucoup d'histoires circulent sur des personnes qui auraient été paralysées ou seraient devenues aveugles à la suite d'une désobéissance au *dede*.

Il existe au sein de la population alévie, que ce soit chez les différents *dede*, les différents acteurs du mouvement identitaire ou les *talip*, des positions très variables quant à la place que devraient occuper les *dede* dans l'alévisme contemporain. On peut observer notamment une très grande diversité chez les *dede* de la région de Adiyaman et la manière dont ils conçoivent leur rôle. Certains sont âgés, d'autres sont jeunes, certains travaillent et d'autres se consacrent uniquement à leur fonction. Certains collaborent avec l'association alors que d'autres s'y opposent, certains se disent guérisseurs et d'autres ne jurent que par la science. Il y a probablement toujours eu des différentes manières d'être *dede*, mais l'hypothèse que j'aimerais défendre ici est que la très grande diversité actuelle des *dede* provient des différentes manières qu'ils ont de s'adapter au changement. Je pense qu'un des phénomènes nouveaux très importants est la perte du lien privilégié entre un *dede* et un groupe déterminé de *talip*. Comme nous l'avons vu, suite à l'exode rural et l'effritement de la structure tribale et villageoise, le lien privilégié qui unissait un segment de la population à un lignage de *dede* se perd. Dorénavant les villageois vont voir le *dede* de leur choix. Cela veut donc dire qu'ils peuvent changer de *dede* s'ils ne sont pas satisfaits et même aller en voir plusieurs simultanément.

Un *dede* n'est *dede* que tant qu'il a des *talip* qui le reconnaissent comme tel. Les *dede* cessent d'exister en tant que tels au moment où les *talip* cessent de faire appel à eux ou n'admettent plus leur autorité.

L'apparition de la possibilité de choix de la part du *talip* confère au fait de plaire et de se légitimer en tant que *dede* plus d'importance qu'il n'en avait auparavant. Chaque *dede* développera certaines qualités et une certaine manière d'être *dede* qui le rendra intéressant aux yeux de certains et inacceptable pour d'autres. J'aimerais ici présenter deux attitudes différentes. Certains *dede* sont connus surtout pour leur capacité à prédire l'avenir et à faire des miracles. Les gens vont les voir parce qu'ils estiment que leurs vœux se réalisent grâce à ces derniers. Leur prestige est surtout lié à leur personnalité charismatique. En général, les *talip* ont une attitude très soumise envers ce type de *dede* puisqu'ils craignent leurs pouvoirs autant qu'ils les admirent. D'autres *dede* se veulent démocratiques et modernes. Ils refusent qu'on leur baise la main ou qu'on leur attribue des pouvoirs magiques et se légitiment au contraire par leur savoir. Ils tirent leur prestige surtout de leur éducation qui leur assure une connaissance approfondie de l'alévisme et la capacité de donner des conseils. Ces *dede* sont en effet respectables pour les jeunes étudiants et pour les membres de l'association, qui leur réservent une place de choix dans leurs réunions, mais ne servent à pas grand chose à la femme qui n'arrive pas à avoir des enfants. Il est bien sûr toujours possible de naviguer entre ces deux positions et de jouer sur plusieurs tableaux. On peut observer par exemple une division du travail au sein de la famille qui permet de répondre à plusieurs catégories de demandes sous le même toit. Certains *dede* adoptent ainsi une attitude positiviste tout en laissant par ailleurs une parente âgée s'occuper de soulager les maux des *talip* en leur passant sur le dos un objet sacré.

J'ai montré dans ces quelques pages que certaines fonctions disparaissent et que la légitimité des *dede* était remise en question dans certains segments de la population. En portant toutefois son regard sur une communauté alévie précise, on constate qu'il existe différentes réponses possibles à ces changements et que les *dede* ont su faire preuve d'une remarquable capacité d'adaptation.

Bibliographie

Bozarslan, Hamit - 2000, *L'alévisme, la méta-histoire et les myths fondateurs de la recherche*, in: Isabelle Rigoni (coord.) , *Turquie, les mille visages*, Paris: Syllepse, pp.77-88.

Bruinessen, Martin Van - 1989, *The Ethnic Identity of the Kurds*, in: Peter Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden : L. Reichert.- 659 pp.613-621.
- 1992, *Agha, shaikh and state, the political structures of Kurdistan*. London, New Jersey: Zed Books Ltd.
- 1994, *Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes*, *Peuples Méditerranéens* 68-69, 11-37.
- 1996, *Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey*, *The Middle East Report* 200, 7-10.
- 1999, *The Kurds and Islam*, working paper no 13, Islamic Area Studies Project, Tokyo, Japan.
- 2001, *Aslınu inkar eden haramzadedir ! Le débat sur l'identité ethnique des Alévis kurdes*, *Etudes kurdes* 3, octobre, 7-40.

Bumke, Peter -1979, *Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)*. *Marginalität und Häresie*, *Anthropos* 74, 530-548.
- 1989, *The Kurdish Alevi- Boundaries and Perceptions*, in: Peter A. Andrews, *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Reichert, pp. 510-518.

Çamuroglu, Reha - 1997, *Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey*, in: Kristina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden, New York, Köln: Brill, pp.1-24.

Clarke, Gloria L. - 1999, *The world of the Alevi: issues of culture and identity*. New York, Istanbul: AVC Publications.

Gellner, Ernest -1963, *Saints of the Atlas*, in: Julian Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen : Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris, La Haye : éd. Mouton, pp.146-157.
- 1983, *Doctor and saint* , in: *Muslim society*, Cambridge ; London : Cambridge University Press, pp.114-130.

Gezik, Erdal - 2000, *Alevi Kürtler. Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında*, Ankara: Kalan.

Jamous, Raymond - 1981, *Interdit, violence et baraka, le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel*, in: Ernest Gellner (ed.), *Islam, société et communauté, anthropologie du Maghreb*. Marseille : éd. du CNRS, pp.34-54.

Kieser, Hans-Lukas - 1993, *Les Kurdes alévis face au nationalisme turc kémaliste. L'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri 1919-1921)*. Amsterdam : MERA (Occasional Papers, no 18).
- 1994, *L'alévisme kurde*, *Peuples Méditerranéens* 68-69, 57-76.

Kopecky, Lucas-Michael - 1982, *The Imami Sayyed of the Hazarajat : The Maintenance of their Elite Position*, *Folk*, 24, 89-110.

Massicard, Elise - 2002, 'Être pris dans le mouvement : savoir et engagement sur le terrain', *Cultures et Conflits* n°47, "Engagements problématiques en sciences sociales", décembre 2002, p. 117-143 ; disponible sur : <http://www.conflits.org>.

Shankland, David - 1993, *Alevi and Sunni in Rural Anatolia, Diverse Paths of Change*, in: Paul Stirling, *Culture and Economy: changes in Turkish Villages*. Hundingdon: Eothern Press, pp.46-64.
- 1998, *Anthropology and Ethnicity: The place of Ethnography in the New Alevi Movement*, in: Kristina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden, New York, Köln: Brill, pp.15-22.

Sökefeld, Martin et Susanne Schwalgin - 2000, *Institutions and their Agents in Diaspora: A comparison of Armenians in Athens and Alevis in Germany*, *Transnational Communities Working Papers Series*, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/frames1.gtm>

Sökefeld, Martin - 2002, *Alevi Dede in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution*, *Zeitschrift für Ethnologie* 127, pp.163-186.

Vorhoff, Karin - 1996, *Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey*, in: Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere, *Alevi Identity*, Swedish research institute in Istanbul, pp. 23-50. 1998, 'Let's Reclaim Our History and Culture!' - *Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey*, *Die Welt des Islams* 38, 2, 220-252.

- 1999 *Alevism, or Can Islam be Secular?*, *Les Annales de l'autre Islam* 6, 135-154.
- 2000 *Alewitische Identität in der Türkei heute* in Ismail Engin, Franz Erhard, *Aleviler/Alewiten*.

Kimlik ve Tarih. Identaität und Geschichte, Hamburg: Deutsches Orient-Institut, pp. 59-74.

Yalman, Nur - 1969, *Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey*, Archives européennes de sociologie 10, 41-60.

Yaman, Ali - 1998, *Alevilikte dedeler ocaklar*, Istanbul: Ufuk Matbaacılık ve Reklamcılık San. Tic. Ltd. sti.

- *Kizilbash Alevi Dedes*, www.alevibektasi.org/dedes.htm, (page consultée le 19.08.2004)

- 2004, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, Istanbul : Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.

Zarcone, Thierry - 2004 *La Turquie moderne et l'islam*, Paris : Flammarion.



archive

Rencontre entre
Kamouran Bedirkhan
et le **Consul turc**
à Beyrouth en 1932

Présentation

Avant de présenter cette étonnante note d'information, rédigée les derniers jours de l'année 1932 par Pierre Rondot sur la base d'un entretien qu'il eut avec Kamouran Bedirkhan, son ami et collaborateur, qu'il me soit permis de dire deux mots de son contexte.

En cette fin d'année 1932, le pouvoir kémaliste pouvait légitimement se targuer d'avoir survécu aux quatre crises majeures de 1930 : les retombées dramatiques de la crise économique mondiale de 1929, les manifestations monstres en faveur du Parti libéral, interdit trois mois après sa fondation, l'« incident messianique » de Menemen durant lequel un sous-officier fut égorgé sous les applaudissements des foules célébrant la « mort de la République » et enfin, une nouvelle révolte kurde dont l'écrasement nécessita une étroite collaboration de la Turquie avec l'Angleterre, l'Union soviétique, l'Iran, et dans une moindre mesure, la France, puissance mandatrice en Syrie frontalière. Le régime, considérablement revigoré, avait lancé

Hamit
BOZARSLAN

Paris

depuis cette *annus horribilis* son programme dit de « Six Flèches »^[1] et se projetait désormais, avec l'Italie et l'Union soviétique, comme le troisième pôle d'un monde perçu et souhaité comme anti-libéral. Enfin, pour compléter le tableau, les premiers signes d'une nouvelle lecture de l'histoire qui devait conduire à la proclamation de l'origine turcique de toutes les civilisations et langues du monde, étaient déjà perceptibles.

L'écrasement de la révolte d'Ararat en 1930 s'était fait avec une grande brutalité, le Premier ministre Ismet İnönü et la presse turque mentionnant, sans nullement dissimuler leur fierté, la destruction de centaines de villages avec leurs habitants^[2]. Sans disparaître totalement de la scène, Khoybun, l'architecte de la révolte qui s'était particularisé par sa haute professionnalité militaire et diplomatique, était défait. Ce fut pourtant ce moment que choisit le Consul turc^[3] pour rencontrer, « dans une maison amie » Kamuran Bedirkhan, l'une des figures de proue de ce comité nationaliste kurde et évoquer avec lui de l'« opportunité d'une entente » pour résoudre la Question kurde.

Cette rencontre montrait qu'Ankara restait préoccupé par la contestation kurde. Le récit de la discussion entre les deux hommes montre cependant que la politique kémaliste continuait à se baser, quasi exclusivement, sur le projet de la « turcification », auquel les nationalistes kurdes de Khoybun étaient appelés à adhérer de bon cœur, dans l'intérêt de leur propre peuple. Ainsi, le renoncement

¹ Il s'agit des :
Nationalisme,
Républicanisme,
Révolutionnarisme,
Populisme,
Laïcisme et Etatisme.

² Ismet İnönü,
*İnönü'nün Söylev ve
Demeçleri*,
(Istanbul, MEB,
1946), p. 218
ainsi que nombre de
coupures de la presse turque
reproduites in
Emin Karaca,
*Agri Eteklerindeki Ates.
« Bir Kürt Ayaklanmasının
Anatomisi »*,
Istanbul,
Alan Yayınları, 1991.

³ L'identité de ce consul
reste inconnue.

⁴ Cf. Osman Mazhar
(Kansu), « Ararat
Eteklerinde » *Cumhuriyet*,
18-22.07.1930, reproduite in
extenso in Emin Karaca,
op.cit., Istanbul, Alan
Yayınları, 1991, pp. 67-83.

à la revendication de constituer « une nation », autrement dit, l'assimilation de soi au vainqueur, devenait la condition même de la clémence dont le consul se disait prêt à accorder aux Kurdes.

Cette invitation à la suppression pure et simple de soi n'était pas justifiée exclusivement par des soucis humanitaires, voire sécuritaires. Pour le consul, en effet, la Question kurde s'expliquait par l'opposition des « fanatiques » et « aghas », dont le peu de force dont ils disposaient était insufflée par l'étranger, contre la nation turque progressiste et laïque. Ainsi, la diplomatie devenait l'un des biais par lequel l'image que la presse et les idéologues kémalistes donnaient des Kurdes était communiquée aux dirigeants kurdes eux-mêmes. Certes, le style diplomatique interdisait, surtout « dans une maison amie », de définir les Kurdes comme « des insectes » qu'« il est désormais nécessaire d'éradiquer totalement » et sans « aucune pitié » comme le précisait Osman Mazhar (Kansu) en 1930. Bien au contraire, le Consul souhaitait mettre une fin à la souffrance des Kurdes en arrêtant les déportations (qui allaient au contraire être accélérées dans le cadre de la fameuse loi sur l'installation de 1934) et en supprimant les tribunaux de l'indépendance, dans les faits déjà inactifs depuis plusieurs années. Mais l'expression « débris d'une profitable influence féodale » n'était pas sans évoquer la représentation que Osman Mazhar avait des Kurdes : « Je suis convaincu qu'il est impossible de détruire cette âme noire, cette sensibilité grossière, cet instinct assoiffé de sang, chez la masse kurde. Penser [que cela puisse être obtenu] au bout d'une longue évolution n'aura pour résultats que de nouvelles insurrections sporadiques »^[4].

On ne connaît pas l'impact de cette rencontre sur l'évolution du mouvement kurde dans les années suivantes. Bedir Khan, relativement charmé par le Consul, semble avoir cultivé sur le coup l'espoir d'une négociation avec le pouvoir kémaliste. Il n'est cependant pas exclu que la tonalité du discours du consul l'ait poussé, ainsi que son frère Celadet, à répondre point par point aux accusations kémalistes. La let-

tre ouverte, à la fois ferme et déferente, que Celadet Bedirkhan envoya en 1933^[5], insistant, notamment, sur l'existence des Kurdes comme une nation à part, s'explique sans doute par la volonté des deux frères de réfuter les thèses kémalistes tout en maintenant la vain perspective d'une solution pacifique de la question kurde en Turquie.



⁵ Celadet Bedirhan,
*Gazi Mustafa Kemal Paşa
Hazretlerine Açık Mektup*,
édité par N. Dersimi,
s.l, s.n. 1973.

PR/JE

Beyrouth, le 8 décembre 1932.

CABINET

INFORMATION N° 77

A/S.
entrevue du Dr. Kamuran
Beder Khan avec le Con-
sul de Turquie à Beyrouth

Le docteur Kamuran Beder Khan, cédant aux sollicitations pressantes du Consul de Turquie, et après s'être assuré que cette démarche n'était pas considérée comme indésirable, a accepté de se rencontrer avec ce haut fonctionnaire, le 4 décembre, dans une maison amie.

L'entrevue aurait duré trois heures et se serait déroulée dans une atmosphère de parfaite correction.

Après avoir vivement insisté sur les services rendus jadis à l'Empire ottoman par les contingents Kurdes, et déploré que le malentendu actuel privât à la fois les Turcs d'une force pareille et les Kurdes de la participation sincère aux destinées d'un Etat moderne, le Consul de Turquie aurait demandé à quelles conditions les Kurdes accepteraient de renoncer à leur attitude actuelle d'hostilité.

.../...

- 2 -

Il aurait, en passant, souligné l'intérêt qu'il y avait pour les Kurdes, dans l'état actuel des choses, à rechercher un arrangement avec la Turquie. "Les Puissances européennes vous ont abandonné ou vous abandonneront. La Grande Bretagne ne s'occupe plus de vous; pour le moment, vous n'êtes pas mal avec la France, mais cela ne durera pas." - "Ne croyez pas, aurait répondu Kamuran bey, que nos relations avec la France soient si bonnes; tout au contraire. Ce sont les Français qui m'ont fait perdre ma place à la Société Matossian, en m'empêchant de me rendre librement dans la zone frontrière. Il y a deux ans, ils ont expulsé mon frère de Syrie. Ils ont fait droit à toutes les demandes présentées par votre Gouvernement au sujet des mesures à prendre à l'égard des Kurdes." Sans réagir particulièrement, le Consul aurait à nouveau insisté auprès de Kamuran bey sur l'opportunité d'une entente entre Turcs et Kurdes.

Kamuran Bey aurait répondu qu'il ne pouvait pas s'agir, pour lui, de parler au nom d'une nation, voire comme représentant d'un peuple vaincu...

- "ou vainqueur", aurait rétorqué le Consul, sacrifiant jusqu'au bout aux exigences de la politesse orientale.

.... Cependant, a-t-il continué, il estimait pouvoir indiquer des mesures qui ne manqueraient pas de provoquer chez les Kurdes l'apaisement souhaité; à savoir, en tout premier lieu, la garantie de libertés linguistiques et scolaires très larges, à la population

.../..

- 3 -

de langue kurde.

"Je vois, aurait alors déclaré le Consul, que vous regardez la question kurde comme une question de langue, de nation. Je la tiens, tout au contraire, pour une question de fanatisme religieux et d'agas. D'une part, la population kurde manifeste, par sa dissidence, sa répugnance à se plier à l'orientation rigoureusement laïque de la République Kémaliste; les agas, les chefs locaux, d'autre part, entendent soustraire les débris d'une profitable influence féodale à l'emprise du pouvoir central."

- "Si telles sont vos conceptions, aurait riposté Kamuran bey, il n'est pas utile que nous poursuivions cette conversation. Je ne puis vous être d'aucun secours pour laïciser mes compatriotes, et si vous estimez qu'il n'y a là aucune question nationale, il vous sera facile de gagner les agas kurdes par des subsides et quelques honneurs."

Le Consul aurait arrêté Kamuran bey qui, sur ces paroles, avait fait mine de gagner la porte. Sentant qu'il prenait l'avantage, Kamuran bey aurait alors exposé en détail les services rendus à la Turquie par sa famille - 23 Beder Khan tués dans les armées turques durant la Grande Guerre - ; il aurait fait mention des preuves de loyalisme données par lui-même - son engagement volontaire en 1913, lorsque les Bulgares menaçaient les lignes de Tchad^{da}lca; puis, en parallèle, il aurait

.../..

- 4 -

minutieusement décrit les souffrances éprouvées par les Kurdes depuis une dizaine d'années. A la fin de cette longue diatribe, que Kamuran bey assure avoir été fort éloquente, le Consul de Turquie aurait, paraît-il, laissé voir qu'il avait des larmes dans les yeux; puis il aurait à nouveau prié son interlocuteur d'exposer ses desideratas. Kamuran bey aurait repris ses revendications, précédemment exposées, concernant la langue et les écoles; il aurait ajouté que des concessions analogues consenties à temps dans ces domaines, auraient gardé à l'Empire ottoman les Arabes et les Arméniens; une dernière occasion s'offrait donc à Ankara de ne pas perdre aussi les Kurdes.

Le Consul aurait alors déclaré qu'il constatait avec plaisir que les revendications kurdes cessaient d'aller jusqu'à l'indépendance et se restreignaient à l'octroi d'un certain régime, dans le cadre de l'Etat turo. Kamuran bey aurait répondu qu'il n'en avait jamais été autrement, l'extrémisme de certaines revendications kurdes n'ayant jamais été que l'expression du désespoir d'un peuple poussé à bout par l'arbitraire et les excès tures.

Le Consul aurait déclaré que, de toutes façons, il n'avait pas qualité pour offrir, au nom de son Gouvernement, l'espèce d'autonomie culturelle et linguistique souhaitée. Toutefois, il pensait qu'Ankara se rallierait sans trop de difficultés à l'octroi aux Kurdes

.../..

- 5 -

de quelques avantages sensibles qui témoigneraient clairement de l'inauguration d'une politique de conciliation à leur égard; par exemple, l'abrogation de la loi sur la déportation, la suppression des tribunaux d'exception; enfin, des allusions précises qui pourraient être faites, soit par Ismet Pacha devant la Grande Assemblée Nationale, soit dans un article du journal officieux "Milliet", à l'existence propre des Kurdes dans le sein de la Turquie et à l'opportunité de reconnaître en droit cette situation de fait.

Kamuran Bey aurait maintenu intégralement ses prétentions; il aurait d'ailleurs consenti à ce que le Consul fit part à son gouvernement, et de leur conversation, et des propositions faites, et des revendications exprimées; il aurait accepté de se prêter à de nouveaux échanges de vue, mais se serait refusé formellement, en dépit de six invitations pressantes, à se rendre au Consulat. Enfin, peu avant l'issue de cette entrevue, un léger incident serait venu troubler l'atmosphère d'apparente cordialité qui s'était constituée autour des deux interlocuteurs; le Consul ayant demandé à Kamuran bey si, dans le cas où Ankara ferait droit à toutes les revendications énoncées par lui, il consentirait à se rendre en personne en Turquie et à "faire profiter ^{u pays} de ses hautes qualités d'intelligence et de culture", le leader kurde aurait répondu assez sèchement qu'il attendrait quelques années pour s'assurer de la persistance des bonnes intentions turques; il se rappelait en effet l'exemple d'un de ses cousins qui avait payé de sa vie

- 6 -

un retour trop confiant en Turquie. Le Consul aurait laissé paraître quelque humeur de cette réponse; néanmoins, les deux interlocuteurs se sont séparés dans d'excellents termes.

Commentant cette entrevue, Kamuran bey déclare qu'elle marquera, en toute hypothèse, une date dans la chronique des rapports turcoëkurdes; c'est en effet la première fois qu'un représentant du Gouvernement d'Ankara recherche l'ouverture de négociations sur un pied d'égalité, avec un chef kurde. Sans faire preuve de beaucoup d'optimisme, Kamuran bey croit cependant qu'il existe des chances raisonnables d'obtenir, par le moyen de ces négociations, quelque amélioration du sort des Kurdes en Turquie. Le Consul de Turquie lui a paru animé, en tout cas, d'un désir sincère d'aboutir à quelque résultat./.

PR/JE

Beyrouth, le 30 décembre 1932.

CABINET

INFORMATION N° 130

A/S.
le Docteur Kamuran Bederkhan
et le Consul de Turquie
(cf. information N° 77)

Depuis sa récente entrevue avec le
Consul de Turquie à Beyrouth, le Dr. Kamuran Bederkhan
serait l'objet de sollicitations répétées de la part de
ce haut fonctionnaire qui désirerait discuter de nouveau
avec lui.

Kamuran Bey aurait jusqu'à présent
repoussé ces avances, alléguant qu'une nouvelle discus-
sion lui paraissait inutile tant qu'Ankara n'aurait
pas donné les preuves positives de bonne volonté qu'il
souhaitait.

Le Consul aurait, par personne inter-
posée, fait savoir au Dr. Bederkhan qu'il avait écrit
à son Gouvernement, lequel soumettrait très certainement
ces suggestions au comité directeur du Parti du Peuple,
et qu'il espérait une réponse favorable./.

PR/BA

Beyrouth, le 6 Janvier 1933

CABINET

INFORMATION N° 8

A/S

Kamuran Beder Khan et le
Consul de Turquie
(Cf. inf. Nos 77 et 130
de décembre 1932)

Cédant "une seconde et dernière fois"

aux instances du Consul de Turquie, le Dr. Kamuran Beder Khan a accepté de rencontrer à nouveau hier soir 5 janvier, ce haut fonctionnaire, qui avait annoncé son intention de se rendre d'ici deux ou trois jours à Ankara. Kamuran bey a voulu donner ainsi au Consul de Turquie l'impression qu'il recherchait sincèrement un accord.

Le Consul aurait été des plus encourageants, déclarant notamment que son gouvernement était disposé à donner aux Kurdes les garanties souhaitées, mais par échelons.

Il aurait à nouveau invité Kamuran bey à venir personnellement en Turquie pour convaincre lui-même le Ghazi.

Le Consul de Turquie quitterait Beyrouth après demain./.

Comptes rendus

Trapped Between the Map and Reality

Cartography and Perceptions of Kurdistan,

New York & Londres, Routledge, 2004, xxiv+258 p.

Maria T. O'SHEA

L'ouvrage de Maria O'Shea, disparue très jeune en 2005, s'inscrit dans une lignée déconstructionniste remontant à Erik Hobsbawm (traditions comme invention) et Benedicte Anderson (nations comme communautés imaginées). Il porte sur « the varying perceptions of the region, examining the many disparate discourses that have woven and maintain Kurdistan as a concept and as a reality » (p. 3). Maria O'Shea étudie non pas la carte, physique ou politique, en soi, mais la carte comme discours, voire obsession, consubstantiel au nationalisme. Dans cet usage, la carte cesse d'être un outil de connaissance pour se transformer en un lien quasi charnel entre la terre et la nation. Ce changement d'angle, qui n'est pas neuf dans la recherche (il suffit de penser aux « Lieux de mémoires » de Pierre Nora), mais qui est encore rare dans le domaine des études kurdes, signifie

aussi le recours à un appareil conceptuel peu usuel pour le lecteur (« geosophy, geopity, topophila », p. 5).

Après une introduction théorique, O'Shea discute, dans son deuxième chapitre (« Perceptions of Centrality from the Margins », p.17) des nations de centralité et de marginalité périphérique dans le cas kurde. Elle arrive à la conclusion que contrastant avec l'idée de « centralité » du Kurdistan au Moyen-Orient, cultivé par le nationalisme kurde, « most of Kurdistan (excepting the oilfields of Kirkuk) is peripheral to the surrounding states, in terms of the economic processes that structure its various parts » (p. 22).

Cette marginalité implique aussi bien des avantages (notamment liés au statut de région tampon) que des inconvénients (exclusion du processus de décision). Le troisième chapitre (« The Social Context of Political Fragmentation », p. 27) s'intéresse aux divisions internes du peuplement du Kurdistan (notamment en termes d'appartenances confessionnelles et de « mixités » kurdes-non-kurdes), auxquelles il faudrait ajouter les différenciations sociales. Ces facteurs d'hétérogénéité constituent un démenti à la perception de soi en termes unanimistes : « the Kurdish nationalist movement is seriously challenged by its denial of the diversity of interests and allegiances within the present nationalist movement, and the historic tensions within the Kurdish society and Kurdistan's territory » (p. 40). O'Shea observe que le nationalisme kurde ne prend pas en considération les effets des transformations sociales sans précédent observées depuis quelques décennies, et cultive l'image d'une kurdicité rurale, homogène et harmonieuse : « within Kurdistan, past diversity as a feature of Kurdish identity may remain alive in some folk memories, but its physical legacy on the face of Kurdistan has been almost completely eradicated » (p. 39). Sur sa lancée, elle analyse dans le quatrième chapitre (« Defining a Kurdish Identity », p. 41) le concept d'« identité » (qu'elle définit comme fluide, porteuse de significations changeantes) et s'intéresse plus particulière-

ment aux identités complexes (Alévis, Lurs,..) et aux défis qu'elles présentent au nationalisme kurde et aux tentatives de définir la « kurdicité » (p. 49).

Le cinquième chapitre de l'ouvrage porte sur les ressources intervenant dans l'imaginaire cartographique, même si celles-ci sont, comme le pétrole ou l'eau, « seen as integral to the needs of the development of Kurdistan's host states, and thus represent constraints on the development of Kurdistan as an entity, rather than the advantages that might be assumed » (p. 61). Le sixième chapitre (« Tying Down the Territory », p. 63) s'intéresse cette fois-ci aux ressources symboliques et mythiques que mobilise l'imaginaire cartographique. Cette relecture de l'histoire comme registre au service de la cartographie nationaliste est poursuivie dans les deux chapitres suivants. Ainsi, le septième chapitre (« From Province to Principality to Pawn », p. 75) offre un excellent résumé de l'évolution du groupe kurde depuis l'émergence de l'islam jusqu'à la destruction des émirats kurdes et la constitution des cavaleries dites « Hamidiyye » au XIX^{ème} siècle. Le VIII^{ème} chapitre (« The First World War », p. 93) insiste sur la place du Kurdistan comme « théâtre de guerre » où interviennent les principales puissances militaires, mais aussi, comme lieu de nettoyages ethniques (génocide des Arméniens, déportation des Kurdes ottomans), qui dans certaines régions réduit la population d'environ 30-35% en seulement quelques années.

Le IX^{ème} chapitre (« The Image from Outside »), sans doute l'un des plus novateurs de l'ensemble de l'ouvrage, discute des origines de la kurdo-logie, qui commence avec les voyageurs, les archéologues et les officiers, pour donner naissance, au début du XX^{ème} siècle, à une production savante en anglais, russe, français, allemand et italien. Mais le regard que le monde extérieur porte sur le Kurdistan ne se limite évidemment pas au seul domaine de l'érudition : il est aussi, voire surtout, politique et stratégique. Ce chapitre montre aussi combien les politiques des Puissances, notamment les Britanniques, à l'encontre du Kurdistan (et

du problème kurde) ont été changeantes, incertaines, contradictoires. Ce regard de l'extérieur a un impact direct sur l'évolution même de la carte du Kurdistan : « Once the Peace Conference (1920) had allocated Mesopotamia to the British, the political agents and administrators sent to the region continued to produce enormous quantities of material on the Kurds... It was almost a time of innocence, when nationalism was less relevant and the Kurdistan could still be comfortably viewed as a whole. After that time, maps representing Kurdistan contained within them a political ambition, and attempts to map the extent of Kurdistan were left to the Kurds » (p. 118).

Le x^{ème} chapitre (« The Colonial Division of Kurdistan », p. 121) traite de l'évolution de l'idée du Kurdistan et de son partage entre 1916 (les Accords de Sykes-Picot) et 1926 (l'établissement des frontières actuelles du Moyen-Orient). Il porte un regard sévère sur la politique britannique. Selon O'Shea : « The absence of a credible leader for the Kurds, either in Kurdistan or in Europe, allowed the British to manipulate the Kurds, but also frustrated any genuine attempts to seek a settlement that would benefit either the Kurds, or the other regional minorities » (p. 144). Le discours nationaliste, analysé dans le chapitre 11 (« Kurdish Constructions of Kurdistan », p. 147) s'occupe dès lors de la construction d'une carte politique, mais à partir des mythes. Souligner ce fait ne signifie cependant guère « to deny the Kurds the right to self-determination, nor to single out the Kurds as undeserving a sense of collective identity ». Il s'agit simplement de se doter d'un garde-fou pour analyser la « vision kurde du monde », qui, comme tout nationalisme, renvoie à certains mythes (myths of origins, a shared history, the linguistic conundrum, religious factor, material culture, the agrarian idyll, mountains and myths). Cette déconstruction permet à O'Shea de constater qu'il existe « an increasing tendency to impose an imagined Kurdish homogeneity over the reality of Kurdish homogeneity, to try to create an artificial identity, which can be manipulated to achieve nationalist ambitions » (p. 163).

L'avant-dernier chapitre, qui donne aussi son titre à l'ouvrage (« *Between the Map and the Reality* », p. 165) analyse notamment l'idée du Kurdistan dans l'œuvre de Seref Khan et Ehmed-e Khani, pour passer ensuite en revue les cartes « indigènes », à savoir kurdes, du Kurdistan au ^{XX}^{ème} siècle (qui sont superbement reproduites). Selon O'Shea, ces cartes « can only be appreciated rather than dismissed as crude propaganda if cartography is seen as a form of discourse, the only easily available channel for the consolidation and propagation of the discourse relating to both perceptions of Kurdistan and of Kurdish nationalist aspirations » (p. 186).

Le dernier chapitre de l'ouvrage, « *In Summary* » (p. 189), reste préoccupé par l'abîme qui sépare les réalités kurdes des mythes qui fondent le nationalisme kurde. D'un côté, il est évident que : « The Kurds have been largely sub-state actors, and as history is written by hegemons, Kurdistan's history is that of its occupiers. The early history of Kurdistan and the Kurds is either unrecorded or inadequate to form a clear narrative. Even in modern European historical writing, the Kurds are poorly or actually misrepresented. Kurdish nationalists cannot therefore be criticized for seeking to create alternative accounts of their history, portraying themselves as central actors » (p. 190). D'un autre côté cependant, ajoute O'Shea : « of course, Kurdistan exists, as does a distinct Kurdish identity, but perceptions of the extent of Kurdistan and its nature are failing to respond to reality » (p. 194).

L'ouvrage de Maria O'Shea s'impose d'ores et déjà comme une référence incontournable pour comprendre l'évolution du nationalisme kurde au ^{XX}^{ème} siècle. De même, il est indéniablement une contribution solide aux études portant sur les usages de la cartographie au Kurdistan, mais aussi au Moyen-Orient. Enfin, comme d'autres ouvrages déconstructionnistes, il pose nombre de questions auxquelles les chercheurs qui suivront la réflexion d'O'Shea, ne manqueront pas de s'intéresser : quel a été l'impact, dans la fabrication d'un discours his-

toriographique et cartographique kurde, le rôle des nationalismes persan, arabe et turc ? Quelles sont les subjectivités derrière les constructions historiographiques et cartographiques ? Quelles perspectives comparatives peut-on dégager avec d'autres populations « minorisées » et marginalisées ? Et comment, à partir des constructions, ici comme ailleurs inévitablement imaginaires, se forment des catégories cognitives, des perceptions, et des pratiques politiques et sociales, on ne peut plus concrètes ?



The Goat and the Butcher :
Nationalism and State Formation in Kurdistan-Iraq
since the Iraq War,
Costa Mesa, Mazda Publishers, 2005, 279 p.
Robert OLSON

Dans ce livre sans concession à l'encontre des politiques américaines depuis la guerre, Robert Olson, professeur d'histoire à l'université de Kentucky, analyse l'évolution des nationalismes turc et kurde irakien. Il part de l'hypothèse de l'existence d'une tension entre capitalisme et nationalisme, tension qui ne devrait logiquement pas empêcher le premier de l'emporter sur le second. Selon lui, cette hypothèse ne tient cependant pas en compte des facteurs subjectifs qui peuvent pousser les acteurs à opter pour des choix économiquement désastreux.

L'évolution des rapports entre la Turquie et le Kurdistan d'Irak constituera un test pour confirmer ou infirmer cette hypothèse. Classiquement, la politique turque s'articulait autour de deux « lignes rouges » : le rejet de toute entité fédérée kurde en

Irak et celui du retour des Kurdes de Kirkouk, déportés sous le régime ba'athiste. Ces « lignes rouges » n'ont pas survécu à l'épreuve du temps et le refus du Parlement turc d'autoriser les forces américaines d'ouvrir un deuxième front depuis la Turquie a permis aux Kurdes irakiens de s'imposer comme les principaux alliés des Américains dans la région. Privée de toute marge de manœuvre, la Turquie ne peut que prendre acte de l'existence d'un Etat de fait au Kurdistan irakien. Mais son « inaction » s'explique aussi par ses intérêts économiques : le Kurdistan d'Irak constitue un terrain prometteur pour le capitalisme turc (2.000 camions franchissent la frontière quotidiennement, nombre de compagnies turques opèrent au Kurdistan, notamment dans le secteur du bâtiment). Logiquement, la Turquie devrait opter pour la rationalité économique. Mais le nationalisme turc, dont l'impact au sein de l'establishment militaire et civil n'est que trop connu, n'a pas dit son dernier mot. De plus, comme le reste de l'Irak, le Kurdistan irakien évolue dans une imprévisibilité totale. Rien ne permet dès lors d'écarter le scénario du pire, démentant ainsi l'hypothèse « du triomphe du capitalisme sur le nationalisme »



Historical Dictionary of the Kurds,

Landham, Maryland & Oxford, 2004, xxxviii + 275 p.

Micheal M. GUNTER

Ce premier dictionnaire historique consacré aux Kurdes présente à la fois les avantages et les inconvénients de tout ouvrage novateur. Ainsi plusieurs centaines d'entrées, précédées ou suivies de fiches techniques consacrées à chaque pays, d'une chronologie et d'une bibliographie sélective, permettent aux lecteurs de se déplacer dans l'espace et le temps kurdes. Le pari multidisciplinaire que Gunther a pris (anthropologie, sociologie, l'histoire) est on ne peut plus appréciable. Soulignons parmi les dizaines de repères de l'histoire kurde, remarquablement bien documentés, les entrées « Cheikh Said », les « Barzani » et « Sami Abdulrrahman ». De même, certaines entrées comme « nationalisme » ou « réfugiés », n'apportent pas seulement une information fiable, mais font également un état des lieux des débats théoriques en la matière. Le lecteur peut aussi facilement repérer certains événements, institutions, personnalités et lois, qu'une histoire mouvementée

a rapidement légués au passé. Ainsi, les entrées consacrées à l'OHAL (administration d'exception au Kurdistan de Turquie) ou au « rapport Dogu Ergil » datant de 1995, ou encore à la place symbolique de la vallée du Beka'a (lieu de refuge et de formation des combattants du PKK) s'avèrent d'indispensables outils de recherche. Enfin, grâce à ce dictionnaire, on dispose d'informations fiables et succinctes sur certains sujets « polémiques » comme le statut des Turkmènes du Kurdistan d'Irak ou l'évolution de l'islamisme kurde.

D'autres entrées sont, cependant incompréhensibles, ou comportent des erreurs. A titre d'exemple, la phrase suivante ne permet guère de comprendre que les Alévis de Maras furent victimes d'un pogrom organisé par la droite radicale turque : « the deadly riots that killed several hundred in Kahramanmaras {...} in 1978 partially involved the Qizilbash » (p. 5). La phrase concernant un dissident du PKK (« he had made enormous amounts of money in drug dealing », p. 37) ne se base sur aucune information digne de foi ; elle émane, de toutes évidences, de ses détracteurs. L'hebdomadaire *2000'e Dogru* n'a aucun rapport avec *Gündem*, *Özgür Gündem*, *Özgür Ülke* et *Yeni Politika*, présentés comme ses successeurs (p. 74). Contrairement à ce qui est affirmé, Ibrahim Kapyapakka, figure de prou de la gauche radicale turque, mort sous la torture en 1973, n'est pas Kurde. Et Ahmet Necdet Sezer, président de la République turque élu en 2000, n'a rien de réformiste comme le dictionnaire le suggère à plusieurs reprises (notamment, p. xxxiii & 182). Enfin, le choix de ne donner que des traductions des noms des partis kurdes est problématique. Si tout lecteur averti décrypte désormais les sigles KDP ou UPK ou encore PKK, qui pourrait restituer en kurde le « Kurdistan Toilers Party » ou le « Kurdistan Vanguard Workers Party » ?

Espérons cependant que ce dictionnaire, un premier dans son domaine, s'enrichira au fil de ses futures éditions et parviendra à produire une information plus fiable.



Études kurdes n° 1 - février 2000

ETUDES

- *La guerre des mots pour nommer les Kurdes et leur territoire au Conseil de l'Europe*, Salih Akin
- *Le théâtre kurde en URSS*, Lucina Jafarova

DOCUMENTS

- *L'accord de Washington*, Ali Babakhan

ARCHIVES

- *Mémoires de l'émir Kamuran Bedir-Khan*, Joyce Blau
- *Paysans du Diarbekir mangeant les «Gâteaux du Printemps»*, Salih Akin

COMPTE RENDUS

- *Chroniques Bibliographique*, Hamit Bozarslan

CHRONOLOGIE

- *Chronologie des événements*, Rûşen Werdi

Études kurdes n° 2 - novembre 2000

ETUDES

- *Les princes kurdes merwanides et les savants syriaques*, Ephrem-Isa Yousif
- *Le vêtement comme révélateur de l'intégration des réfugiés kurdes d'Irak*, Chirine Mohseni
- *Quelques considérations sur le développement de la littérature kurde au Kurdistan d'Irak entre 1991 et 1999*, Farhad Pîrbal

DOCUMENTS

- *Quid de la démocratie à deux minutes du troisième millénaire ?* Sami Selçuk
- *Une recherche européenne sur la communauté kurde de France*, Salih Akin

ARCHIVES

- *Deux lettres de Chérif Pacha à Benito Mussolini*, Mirella Galletti

COMPTE RENDUS

- *Kurdistan in the Shadow of History* et *The Other Kurds*.
- *Yazidis in Colonial Iraq*, Hamit Bozarslan

TROIS DISPARITIONS

- Ali Babakhan, Ibrahim Ahmed et Pierre Rondot

CHRONOLOGIE

- *Chronologie des événements*, Rûşen Werdi

Études kurdes n° 3 - octobre 2001

ETUDES

- *Aslını inkar eden haramzadedir ! Le débat sur l'identité ethnique des Alévis kurdes*, Martin van Bruinessen
- *Les Alévis et le courant protestant (XIX^es. - début XX^e s.)*, Hans-Lukas Kieser

DOCUMENTS

- *A propos de la solidarité des intellectuels arabe avec le peuple kurde*, Raïd Fahmi

ARCHIVES

- *Correspondance des frères Bedir-Khan et Pierre Rondot*, Hamit Bozarslan

COMPTES RENDUS

- *Land and der Greenze* • *Les massacres de Diyarbekir*, Hamit Bozarslan
- *Lumineux comme l'amour, noire comme la mort* • *Mille ans d'histoire pour un meilleur avenir*, Fawaz Hussain

CHRONOLOGIE

- *Chronologie des événements*, Rûşen Werdî

Études kurdes n° 4 - juin 2002

ETUDES

- *Enjeux et rôle de la «société civile» au Kurdistan : les déterminants géopolitiques et géo-économiques*, Jean-François Pérouse
- *Évacuation forcée, déportation et réhabilitation : Les Kurdes et l'État en Turquie*, Joost Jongerden

DOCUMENT-DÉBAT

- *Perspectives de l'expérience d'auto-administration kurde*, Kendal Nezan

ARCHIVES

- *Correspondance des frères Bedir-Khan et Pierre Rondot*, Hamit Bozarslan

COMPTES RENDUS

- *Deux dictionnaires récents : «Kurdistan»*, de G. Mukriyani et «*Sharezoor*», de S. Qazzaz, Joyce Blau

CHRONOLOGIE

- *Chronologie des événements*, Rûşen Werdî

Études kurdes n° 5 - février 2003

ETUDES

- *Mémoire spontanée et travail de mémoire : exil et diaspora. Le processus de création chez six peintres kurdes en Europe*, Clémence Scalbert
- *Les documents d'archives de la mission allemande au Kurdistan considérés comme sources d'informations sur l'histoire du Kurdistan A - Le cas particulier du missionnaire Bachimont (1878-1921) B- L'affaire Mirza Aziz Madjid : Le Kurde dénommé « l'étranger venu de Perse »*, Martin Tamcke

DOCUMENT-DÉBAT

- *Les lois du 3 août 2002 du Parlement turc sur l'autorisation de l'enseignement privé du kurde et des émissions audiovisuelles en kurde*, Salih Akin

ARCHIVES

- *Correspondance des frères Bedir-Khan et Pierre Rondot (suite et fin)*

COMPTES RENDUS

- *Mehmed'in Kitabı (Le livre de Mehmed)*, de Nadire Mater, Salih Akin
- *Le Crépuscule ottoman, 1875 - 1933, un Français chez le dernier grand sultan*, de Roland Bareilles, Joyce Blau
- *Fire, Snow and Honey, Voices from Kurdistan*, de Gina Lennox, Joyce Blau

CHRONOLOGIE

- *Chronologie des événements*, Rûşen Werdi

Études kurdes n° 6 - janvier 2004

ETUDES

- *Le Khoyboun dans la Haute-Mésopotamie syrienne sous mandat français et le rapprochement kurdo-arménien*, Vahé Tachjian
- *Le Khoyboun et la « fabrication » des premiers martyrs du nationalisme kurde*, Jordi Tejel

DOCUMENT-ARCHIVES

- *Accord du cessez-le-feu du 29 juin 1966 dit « Programme du gouvernement pour la reconnaissance des droits nationaux du peuple kurde »*
- *Proclamation officielle du cessez-le-feu (10 février 1964)*, communiqué du gouvernement irakien diffusé par Radio-Bagdad, Hamit Bozarslan

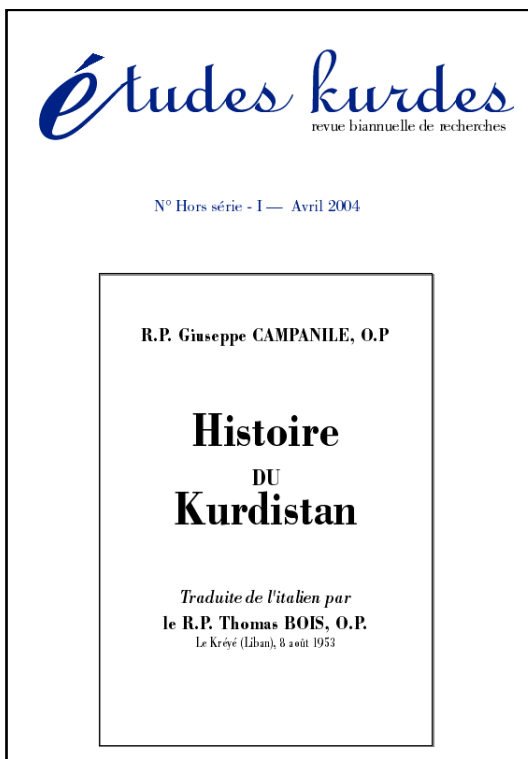
COMPTES RENDUS

- *Les Kurdes de Syrie: Congrès de Berlin des 22 et 23 mars 2003, organisé par le Centre européen d'études kurdes et la Société berlinoise pour l'avancement des études kurdes (BGFK)*
Eva Savelsberg
- *Nation and Novel: A Study of Persian and Kurdish Narrative Discourse* de Hashem Ahmadzadeh, Christine Allison
- *Les dialectes kurdes méridionaux. Étude linguistique et dialectologique* de Ismail Kamandâr Fattah, Salih Akin

CHRONOLOGIE

- *Chronologie des événements*, Rus,en WERDÎ

N° Hors série I - Avril 2004



En 1815, le père Campanile repart pour Naples, non sans avoir auparavant recommandé les moines chaldéens à la bienveillance du gouverneur kurde à Zakho, et la mission dominicaine de Mésopotamie fut fermée, faute de sujets. De retour en sa patrie, le Père devint professeur de langue arabe à l'Université de Naples. Passionné de belles-lettres, il s'agrégea à l'Arcadie, sous le pseudonyme de Lysis de Méthymne (Liside Metimneo), et fut également Académicien de Peloro, surnommé le Résolu (il Deliberato). C'est en 1818 qu'il publia son livre sur le Kurdistan. Ses dons littéraires s'y manifestent tout spécialement dans la description du site enchanteur de Ser Amadieh, dans le chant funèbre d'une jeune amante, et surtout dans sa traduction, ou plutôt sa paraphrase, de la chanson kurde qui termine l'ouvrage. On possède encore de l'écrivain d'autres écrits : *Gesta di S. Antimo* et *S. Antimo Tragedia*, parus tous deux en 1829. Le Père était en outre Maître en Sacrée Théologie (*Magister in Sacra Theologia*). Il mourut le 12 mars 1835.

Je n'ai pas cru devoir traduire la préface de l'auteur, mais j'ai traduit intégralement le reste de son travail.....

Père Thomas BOIS
Août 1953

N° Hors série II - Mars 2006

Saladin et les Kurdes

Perception d'un groupe au temps des Croisades

Boris JAMES



N° hors série II - mars 2006

Études kurdes
revue semestrielle de recherches

Saladin et les Kurdes, une histoire commune

En 1169 un émir kurde de l'armée de Syrie, Saladin, succéda à son oncle à la tête du vizi-rat d'Égypte qu'il venait juste de conquérir. Il devint le sultan le plus célèbre de l'Islam par la reconquête sur les Francs de la ville de Jérusalem... Qui étaient les Kurdes du temps de Saladin ? Comment étaient-ils perçus par les auteurs arabo-musulmans ? Quel fut leur rôle sous le règne de Saladin ? Leurs relations avec les autres groupes ? D'où venaient-ils ? Quel rapports entretenaient-ils avec leur territoire d'origine ? Comment replacer leur engagement auprès de Saladin dans une histoire médiévale des Kurdes ?

Boris JAMES

A entrepris une thèse de Doctorat sur les flux de populations venues de l'est dans la Syrie Palestine du XIII^{ème} siècle à l'Université Paris X-Nanterre. Il effectue des recherches à l'Institut Français du Proche Orient.

BON DE COMMANDE

À retourner à *l'Institut kurde de Paris*,
106, rue La Fayette, 75010 Paris

Veillez me faire parvenir :

- | | |
|---|--|
| <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 1</i>ex. | <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 6</i>ex. |
| <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 2</i>ex. | <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 7</i>ex. |
| <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 3</i>ex. | <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 8</i>ex. |
| <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 4</i>ex. | <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes HS-I</i>ex. |
| <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes n° 5</i>ex. | <input type="checkbox"/> <i>Études kurdes HS-II</i>ex. |

au prix unitaire de 12,50 (frais de port 1 par exemplaire)

Nom, prénom :

Adresse :

.....

Code postal, ville :

Pays :

Date et signature :

- Ci-joint un chèque de uros
(à l'ordre de l'Institut kurde de Paris)

Compte bancaire : BNP Paris Montholon, 30004-00777-00002270495-88

Revue éditée par
l'Institut kurde de Paris chez l'Harmattan,
en français, publiant des travaux
de chercheurs kurdes et occidentaux
sur le monde kurde

(histoire, langue, littérature, vie sociale et culturelle, actualité politique)
ainsi que des documents, des archives,
des compte rendus bibliographiques
et une chronologie des événements.

Les paramètres changeants d'un
État kurde
entre Bruxelles, Ankara et Bagdad

La création d'un système étatique au Moyen-Orient après la Première Guerre mondiale a condamné la population kurde de la région à une existence sans État. Deux facteurs relativement directs ont pesé pour qu'un État kurde échoue à émerger. Le premier est la forte opposition de la part d'États ayant une importante population kurde, en particulier la Turquie. Aucun État dans le monde, après tout, n'encouragerait volontiers ce qui pourrait mener à son propre amoindrissement territorial. Le second est lié à l'incapacité des Kurdes à s'organiser eux-mêmes (à l'intérieur de chaque État comme au-delà des frontières) en une force politique capable d'alimenter sérieusement un mouvement sécessionniste et ainsi, peut-être, de poursuivre une politique irrédentiste contre leurs voisins. Selon les théories admises, si les Kurdes s'étaient organisés suffisamment pour avoir un État indépendant, les Kurdes de toute la région auraient souhaité être réunis au Kurdistan, ce qui aurait eu pour résultat une perte de territoire de certains États, dont la Turquie, voire même leur effondrement...



9 782296 015739

ISBN: 2-296-01573-5

14 €